BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

482

LA EDITORIAL CATOLICA, S.A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXVI

HISTORIA SALUTIS

Serie de monografías de Teología dogmática

HISTORIA SALUTIS

PLAN GENERAL DE LA SERIE

1. *Introducción a la Dogmática.*

I. **Fase precristiana.**

2. *Dios y el hombre. La creación* (S. Vergés).
3. *Antropología del hombre caído.*

II. **Cristo y su obra.**

4. *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología* (2.ª ed.) (J. Caba).
5. *El Jesús de los Evangelios* (J. Caba).
6. *Cristo, el misterio de Dios. Cristología y soteriología,* 2 vols. (M. M. González Gil).
7. *María en la obra de la salvación* (C. Pozo).
8. *Dios revelado por Cristo* (2.ª ed.) (S. Vergés-J. M. Dalmáu).
9. *La Iglesia de la Palabra,* 2 vols. (J. Collantes).
10. *La salvación en las religiones no cristianas* (P. Damboriena).

III. **Los tiempos de la Iglesia.**

11. *Antropología del hombre justificado.*
12. *La fe y sus desarrollos.*
13. *Teología del signo sacramental* (M. Nicoláu).
14. *Los sacramentos de la iniciación cristiana.*
15. *Ministros de Cristo. Sacerdocio y sacramento del orden* (M. Nicoláu).
16. *El misterio eucarístico* (J. A. Sayés).
17. *La penitencia* (P. Adnès).
18. *La unción de los enfermos* (M. Nicoláu).
19. *El matrimonio cristiano y la familia* (J. L. Larrabe).

IV. **El final de la historia de la salvación.**

20. *Teología del más allá* (2.ª ed.) (C. Pozo).

V. **Síntesis.**

21. *La fe de la Iglesia. Las ideas y los hombres en los documentos doctrinales del Magisterio* (3.ª ed.) (J. Collantes).

EL MISTERIO EUCARÍSTICO

POR

JOSE ANTONIO SAYES

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVI

Madrid 1986. Mateo Inurria, 15
Depósito legal M-31.213-1986
ISBN 84-220-1258-8
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCION

Entender la Eucaristía es entender la fe católica, pues la Eucaristía es el resumen y la condensación de todo el misterio cristiano de salvación. La encarnación, el sacrificio redentor de la cruz, el fundamento de la Iglesia y la prenda de la vida futura se hallan incluidos en el misterio eucarístico. Dice, en efecto, el Vaticano II:

«Nuestro Salvador, en la última cena, la noche de su traición, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre para perpetuar así el sacrificio de la cruz a lo largo de los siglos hasta su vuelta, confiando de este modo a su amada esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección; sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura» [1].

Siendo, pues, la Eucaristía la concentración, en un poco de pan y de vino, de todo el misterio cristiano, se comprende que a lo largo de la historia haya sido objeto de meditación y reflexión continuas, y también, no pocas veces, de error y desviación en la fe. Demasiado grande su riqueza para ser comprendida por la mente humana. Por ello, ya desde el siglo IX, la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento fue objeto de controversia, y desde el XVI lo fue también su carácter sacrificial. No ha habido ningún tema de la Revelación cristiana sobre el que se haya pronunciado tanto el Magisterio como sobre la Eucaristía. La Iglesia ha visto siempre en ella el misterio central de su fe, y lo ha cuidado con celo y devoción continuas.

En nuestro tiempo ha coincidido la renovación litúrgica con el repensamiento de las dimensiones fundamentales de la Eucaristía, hasta el punto de que la renovación teológica ha hecho de ella un tema preferido de reflexión. Es mucho lo que se ha enriquecido en nuestro tiempo la teología y la vi-

[1] *Sacrosanctum Concilium* 47.

vencia misma de la Eucaristía, fuente y culmen de la vida cristiana. Con todo, los interrogantes sobre la presencia real y el carácter sacrificial de la Eucaristía siguen abiertos aún en determinados ambientes. La Eucaristía, como continuación sacramental de la encarnación (presencia real) y actualización del sacrificio de Cristo en la cruz, implica tal intensidad de reflexión, que, junto con el mantenimiento y vivencia de estas dimensiones, se ha abierto también la duda y la incertidumbre. La Eucaristía ha sido siempre extraordinariamente sensible a los cambios de método teológico y a los distintos enfoques filosóficos.

Quizás es éste el mejor momento, tras las investigaciones particularizadas en el campo de la exégesis, la patrística y la historia del dogma, para intentar una síntesis que pueda presentar al lector un cuadro de conjunto que le permita una adecuada comprensión de la Eucaristía.

Hemos seguido el método genético o positivo de exposición de la fe, partiendo de la Sagrada Escritura hasta la fe actual de la Iglesia, sin olvidar las exigencias de una reflexión teológica que trate de comprender, en la medida de lo posible, la grandeza del misterio central de nuestra fe. En el presente trabajo hemos intentado una síntesis que, junto con el conocimiento de todas las cuestiones hoy debatidas y abiertas, sirva de texto escolar claro y completo.

SIGLAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis.*
Am.Clerg.	*L'Ami du Clergé.*
Ang.	*Angelicum.*
Arch.Hist.Doctr.Lit.Moyen	*Archives d'Histoire doctrinale et littéraire de Moyen-Âge.*
Arch.Lit.Wiss.	*Archiv für Liturgiewissenschaft.*
Ant.	*Antonianum.*
BAC	*Biblioteca de Autores Cristianos.*
Bibl.	*Bíblica.*
Bibl.Zeit.	*Biblische Zeitschrift.*
Bijdr.	*Bijdragen.*
Cath.	*Catholica.*
Cath.Mind	*Catholic Mind.*
Cien.Tom.	*La Ciencia Tomista.*
Ciud.Dios	*La Ciudad de Dios.*
Civ.Cat.	*La Civiltà Cattolica.*
Church.Quart.Rev.	*Church Quarterly Review.*
Cler.Rev.	*The Clergy Review.*
Coll.Brug.	*Collationes Brugenses.*
Coll.Gand	*Collationes Gandavenses.*
Coll.Franc.	*Collectanea Franciscana.*
Conc.	*Concilium.*
Cult.Bíbl.	*Cultura Bíblica.*
CT	*Concilium Tridentinum* (ed. Görresiana, Friburgo 1910ss).
D	*H. Denzinger-A. Schönmetzer.*
Dict.Bibl.Suppl.	*Dictionnaire de la Bible. Supplément.*
Doc.Cath.	*La Documentation Catholique*
Div.Thom.	*Divus Thomas.*
Down.Rev.	*Downside Review.*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.*
Ecum.Stud.	*Ecumenical Studies.*
Eph.Theol.Lov.	*Ephemerides Theologicae Lovanienses.*
Eph.Lit.	*Ephemerides Liturgicae.*
Est.Agust.	*Estudios Agustinianos.*
Est.Ecl.	*Estudios Eclesiásticos.*
Est.Franc.	*Estudios Franciscanos.*
Evang.Theol.	*Evangelische Theologie.*
Freib.Zeit.Theol.Phil.	*Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie.*
Geist.Leb.	*Geist und Leben.*

Greg.	*Gregorianum.*
Harv.Theol.Rev.	*Harvard Theological Review.*
Hom.Pat.Rev.	*The Homilitic and Pastoral Review.*
Jahr.Lit.	*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.*
Journ.Bibl.Lit.	*Journal of Biblical Literature.*
Journ.Ecum.Stud.	*Journal of Ecumenical Studies.*
Journ.Theol.Stud.	*Journal of Theological Studies.*
Ker.Dog.	*Kerygma und Dogma.*
Laur.	*Laurentianum.*
Lum.Vie	*Lumière et Vie.*
Lum.Vit.	*Lumen Vitae.*
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche.*
Mais.Dieu	*La Maison Dieu.*
Münch.Theol.Zeit.	*Münchener Theologische Zeitschrift.*
Ned.Kath.Stem.	*Nederlandse katholieke Stemmen.*
Neu.Ord.	*Die neue Ordnung.*
New.Test.Stud.	*New Testament Studies.*
Nouv.Rev.Théol.	*Nouvelle Revue Theólogique.*
Pal.Cler.	*La Palestra del Clero.*
Par.Lit.	*Paroisse et Liturgie.*
PG	*Patrología griega.*
PL	*Patrología latina.*
Pens.	*Pensamiento.*
Rech.Scienc.Rel.	*Recherches de Science Religieuse.*
Rech.Théol.Anc.Méd.	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale.*
Rev.Apol.	*Revue Apologétique.*
Rev.Afric.Théol.	*Revue Africainne de Théologie.*
Rev.Bibl.	*Revue Biblique.*
Rev.Dioc.Nam.	*Revue Diocésainne de Namur.*
Rev.Eccl.Lieg.	*Revue Ecclésiastique de Liège.*
Rev.Esp.Teol.	*Revista Española de Teología.*
Rev.Etud.August.	*Revue d'Études Augustiniennes.*
Rev.Hist.Phil.Rel.	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse.*
Rev.Hist.Eccl.	*Revue d'Histoire Ecclésiastique.*
Rev.Scien.Phil.Théol.	*Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques.*
Rev.Phil.Théol.	*Revue de Philosophie et Théologie.*
Rev.Thom.	*Revue Thomiste.*
Riv.Bibl.Ital.	*Rivista Biblica Italiana.*
Riv.Lett.Stor.Ecl.	*Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica.*
Riv.Past.Lit.	*Rivista di Pastorale Liturgica.*
Riv.Lit.	*Rivista Liturgica.*
Schol.	*Scholastik.*
Script.Theol.	*Scripta Theologica.*
Scuol.Cat.	*La Scuola Cattolica.*

Stim.d.Zeit.	*Stimmen der Zeit.*
Stud.	*Studium.*
Stud.Cat.	*Studi Cattolici.*
Theol.Glaub.	*Theologie und Glaube.*
Theol.Prakt.Quart.	*Theologische Praktische Quartalschrift.*
Theol.Quart.	*Theologische Quartalschrift.*
Theol.Rev.	*Theologische Revue.*
Theol.Stud.	*Theological Studies.*
Tijd.Lit.	*Tijdschrift voor Liturgie.*
Tijd.Theol.	*Tijdschrift voor Theologie.*
Trier.Theol.Zeit.	*Trier Theologische Zeitschrift.*
TWTN	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*
Verb.Dom.	*Verbum Domini.*
Verbum	*Verbum* (Nijmegen).
Zeit.Kath.Theol.	*Zeitschrift für Katholische Theologie.*
Zeit.Kirch.	*Zeitschrift für Kirchengeschichte.*
Zeit.Neut.Wiss.	*Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.*

PRIMERA PARTE

LA EUCARISTIA EN LA SAGRADA ESCRITURA

CAPÍTULO I

LA EUCARISTIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La Eucaristía, instaurada por Cristo y dejada en testamento a su Iglesia, es una realidad tan original y novedosa, que podría parecer más indicado comenzar su estudio a partir del Nuevo Testamento. Sin embargo, no podríamos captar toda su significación si la desvinculáramos del Antiguo Testamento, en el que tiene su contexto y sus raíces últimas. Como bien ha dicho Galbiati [1], uno de los motivos de la insuficiente comprensión de la Eucaristía por parte del pueblo cristiano radica en el desconocimiento del Antiguo Testamento. Desprovista de su natural contexto en las instituciones y figuras de la Antigua Alianza, la Eucaristía resulta ininteligible. Y esto lo decimos conscientes, al mismo tiempo, de que la Eucaristía sobrepasa, de modo radical e insospechado, las perspectivas mismas de la Antigua Alianza. Las instituciones más importantes del Antiguo Testamento y muchas de sus profecías y figuras no encuentran su plenitud de sentido sino en la Eucaristía.

Aun prescindiendo por el momento de si Cristo, al instituir la Eucaristía, conectó con el contexto veterotestamentario, es claro que el mismo Nuevo Testamento, los Padres y la Tradición toda de la Iglesia han entendido la Eucaristía en íntima relación con el Antiguo Testamento, en cuanto cumplimiento de ciertas profecías y culminación de las instituciones salvíficas más importantes de la Antigua Alianza. Por ello comenzamos nuestro estudio de la Eucaristía por el examen y exposición de aquellas realidades veterotestamentarias que la preparan [2].

1 E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Milano 1969) 9.

2 Entre la bibliografía de la Eucaristía en el Antiguo Testamento citamos especialmente: A. SCHENKER, *L'Eucaristia nell'Antico Testamento* (Milano

I. LA PASCUA

1) El origen de la fiesta

Comenzamos por la exposición de la pascua, en la cual la Eucaristía encuentra su raíz más profunda [3].

Las pascua es el banquete anual que el pueblo judío celebraba en conmemoración de la liberación de Egipo. La etimología de la palabra *pesah* (en arameo *pashà* y en griego *páscha)* no está clara. Algunos la hacen derivar del babilonio *pasâhu* (aplacarse); pero la mayoría la derivan de la raíz *psh,* que significa cojear (1 Re 18,21), saltar [4]. El hecho es que Ex 12,27 explica la palabra aludiendo al paso de Yahveh por encima de las casas de los israelitas, al tiempo que castigaba a

1982); H. CAZELLES, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament:* Mais. Dieu 123 (1975) 7-28; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* II (Madrid 1975); G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* II (Salamanca 1976); R. DE VAUX, *Las instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964); P VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento* (Madrid 1969); J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie* (Paris 1951); A. GEORGE, *Les sacrifices de l'Exode dans la pensée de Jésus à la Cène:* Lum. Vie 7 (1952) 29-39; J. AUDET, *Esquisse du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'Eucharistie chrétienne:* Rev. Bibl. 65 (1958) 371-399; E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Milano 1969); M. THURIAN, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur et sacrifice d'action de grâces et d'intercession* (Neuchâtel [2]1963); L. LIGIER, *La «benedizione» e il culto nell'Antico Testamento,* en *Il Canone. Liturgia Nueva Serie* 5 (Padova 1968) 9-21; R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma 1963); L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969): H. HAAG, *Pâque:* Dict.Bibl.Suppl. 6,1120-1149; A. GAUDEL, *Sacrifice:* DTC 14,662-692; G. RINALDI, *Figure del Vecchio Testamento,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia, Il mistero dell'Altare nel pensiero e nella vita della Chiesa* (Roma 1957) 5-10; G. CASTELLINO, *Sacrificio di Melquisedec,* en A. PIOLANTI, o.c. 11-22; G. RINALDI, *Profezia di Malachia,* en A. PIOLANTI, o.c., 23-30; J. JEREMIAS, *Páscha:* TWNT 5,895ss; CH. MOHRMANN, *Pascha, Passio, Transitus:* Eph.Lit. 66 (1952) 37-52; R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (Neukirchen 1967); A. CHARBEL, *Sacrificio:* Encicl.Biblia 6 (1963) 319-331; ID., *Zebah Shelamin. Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo* (Jerusalén 1967).

[3] CH. MOHRMANN, o.c. (cf. nota anterior); J. JEREMIAS, o.c.; H. HAAG, o.c.; P. VAN IMSCHOOT, o.c., 543-552; E. GALBIATI, o.c., 29-40; R. DE VAUX, o.c., 610-619; R. LE DÉAUT, o.c.; A. WINKLHOFER, *L'Eucaristia come celebrazione pascuale* (Bescia 1969); TH. BARROSSE, *La pascua y la comida pascual:* Conc. 40 (1968) 536-547; N. FÜGLISTER, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (München 1963); M. THURIAN, o.c.; J. AUDET, o.c.

[4] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 543; E. GALBIATI, o.c., 32; R. DE VAUX, o.c., 615.

los primogénitos de los egipcios. Es el inicio del éxodo, momento culminante de la historia de Israel en el que Yahveh, cumpliendo las promesas hechas a Abraham, interviene en la historia de sus descendientes para establecer con ellos la alianza que sellará su existencia. Pero escuchemos el relato de los hechos:

«Dijo Yahveh a Moisés y a Aarón en el país de Egipto: "Este mes será para vosotros el comienzo de los meses; será el primero de los meses del año. Hablad a toda la comunidad de Israel y decid: El día 10 de este mes tomará cada uno para sí una res de ganado menor por familia, una res de ganador menor por casa. Y si la familia fuese demasiado reducida para una res de ganado menor, traerá al vecino más cercano a su casa, según el número de personas y conforme a lo que cada uno podrá comer. El animal será sin defecto, macho, de un año. Lo escogeréis entre los corderos o los cabritos, lo guardaréis hasta el día 14 del mes; y toda la asamblea de la comunidad de los israelitas lo inmolará entre dos luces. Luego tomarán la sangre y untarán las jambas y el dintel de las casas donde lo coman. En aquella misma noche comerán la carne. La comerán asada al fuego, con ázimos y con hierbas amargas. Nada de él comeréis crudo ni cocido, sino asado, con su cabeza, sus patas y sus entrañas. Y no dejaréis nada de él para mañana; lo que sobre, al amanecer lo comeréis. Así lo habéis de comer: ceñidas vuestras cinturas, calzados vuestros pies y el bastón en vuestra mano; y lo comeréis de prisa. Es pascua de Yahveh.

Yo pasaré esta noche por tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y me tomaré justicia de todos los dioses de Egipto. Yo, Yahveh. La sangre será vuestra señal en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre, pasaré de largo ante vosotros, y no habrá entre vosotros plaga exterminadora cuando yo hiera al país de Egipto. Este será un día memorable para vosotros, y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh, de generación en generación. Decretaréis que sea fiesta para siempre"» (Ex 12,1-14).

El éxodo abarca la noche de la celebración, el paso del mar Rojo y la alianza en el desierto. El éxodo es el evangelio

del Antiguo Testamento, la buena noticia de un Dios que ha salvado a su pueblo y lo seguirá salvando en el futuro [5].

Esta intervención salvífica de Dios, que, como sabemos, constituye el primer credo de Israel (Dt 26,5-9), va ligada en el relato a la celebración de un sacrificio-banquete: «Este será un memorial entre vosotros y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh de generación en generación». Este ritual está descrito dos veces en el libro del Exodo: como orden dada por Dios a Moisés (Ex 12,1-14) y como orden divina transmitida por Moisés al pueblo (Ex 12,21-27).

La celebración de la pascua tenía lugar el día 15 del primer mes (mes de Abib, llamado Nisán después del exilio), comenzando con la tarde del 14. Es el inicio de la primavera. La noche de la tarde del 14 era precisamente plenilunio [6].

En realidad, esta fiesta tiene sus antecedentes en un rito de pastores nómadas que tenía lugar en primavera y que consistía en el sacrificio de un animal joven para obtener la prosperidad del ganado. La sangre que se ponía sobre los palos de la tienda tenía la función de alejar los poderes maléficos, el *mašhit,* el exterminador [7]. Se comía el cordero junto con hierbas amargas, propias del desierto, y panes ázimos, como se usaba entre los beduinos. Se comía también con los lomos ceñidos y las sandalias en los pies, en preparación de la larga marcha de transhumancia. Incluso el uso de no romper los huesos de la víctima (Ex 12,46) tenía, entre las poblaciones nómadas, el simbolismo de una esperanza para el porvenir: la víctima volverá a revivir, porque Dios aumentará la fecundidad del ganado [8].

Esta fiesta nómada señalaba, según unos, el inicio de la transhumancia pastoril; según otros, se trataba de una ofrenda por la prosperidad del ganado [9].

[5] R. GALBIATI, o.c., 30.

[6] Esta era la fecha en que se celebraba, por la sencilla razón de que era la noche en que más claridad había. Esta explicación de sentido común la prefiere De Vaux a la hipótesis según la cual en un principio se había celebrado la pascua en la noche de luna nueva, basándose en que *hodeš* significó luna nueva antes que mes, y propugnando la traducción de Dt 16,1 en dicho sentido (cf. R. DE VAUX, o.c., 616).

[7] R. DE VAUX, o.c., 615.

[8] E. GALBIATI, o.c., 32.

[9] R. DE VAUX, o.c., 616.

Hay, pues, una conexión de la fiesta israelita con el mundo nómada pastoril. Pero el paralelismo queda superado por la nueva significación que adquiere: en la pascua judía, el rito mencionado aparece en íntima relación con la liberación de Egipto, acontecimiento decisivo de la vocación de Israel. Por lo cual adquiere un significado religioso totalmente nuevo: el rito de la pascua expresa la salvación concedida a Israel, tal como se explica en la introducción que acompaña a la fiesta:

«Cuando os pregunten vuestros hijos: "¿qué significa para vosotros este rito?", responderéis: "Este es el sacrificio de la pascua de Yahveh, que pasó de largo por las casas de los israelitas en Egipto cuando hirió a los egipcios y salvó vuestras casas"» (Ex 12,26-27).

Todos los detalles del rito tienen un nuevo significado: la vestimenta de viajeros y el pan ázimo simbolizan la prisa de la salida de Egipto (no hubo tiempo de preparar pan fermentado); las hierbas amargas significan la amargura de la estancia en Egipto; la sangre del cordero, la salvación que Dios ha concedido en aquel momento.

De este modo, el rito celebrado en la noche de la liberación será una institución permanente que actualizará, en el tiempo posterior, la salvación realizada por Dios en el éxodo. El rito se convertirá en memorial *(zikkaron)* de aquel hecho salvífico.

2) El memorial

El memorial es un concepto fundamental en toda la vida de Israel, y en particular en la celebración de la pascua [10]. Viene de la raíz *zkr*, de la que nacen los términos de *azkarah*, *zékker*, *zikkaron*. Va siempre asociado a un objeto sagrado o

[10] M. THURIAN, o.c.; E. GALBIATI, o.c., 29-40: L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia* (Roma 1977) 30-36; S. MARSILI, *Anámnesis 3/2. La liturgia, Eucaristia: Teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 147-163; O. MICHEL, *Mimnéscomai:* TWNT 4,678-687; R. BONFIL, *Haggadà di Pésach* (Milano 1962); C. CHILDE, *Memory and Tradition in Israel:* Nouv. Rev.Théol. 90 (1968) 278-290; H. GROSS, *Zum Wurzel «zkr»:* Bibl.Zeit. 4 (1960) 227-237; I. OÑATIBIA, *Recuperación del concepto de memorial por la teología eucarística contemporánea:* Phase 12 (1972) 335-345; W. SCHOTTROFF, *Gedenken im alten Orient und im alten Testament* (Neukirchen 1964); L. LIGIER, *Textus selecti de magna oratione eucharistica, addita Haggadah Paschae et nonnullis Iudaeorum benedictionibus* (Roma 1965).

rito y tiene como finalidad recordar las hazañas que Dios hizo en el pasado y ponerlas así ante los ojos de Dios, de modo que él recuerde, actualizándola, la salvación y la liberación concedidas a Israel.

— Memorial ante Dios era la *berakkāh*, es decir, la bendición de alabanza a Dios. La *berakkāh* era un tema típico en la relación recíproca entre Dios y su pueblo y encerraba la doble dimensión de un Dios que colma a los hombres de sus bienes y de unos hombres que, sintiéndose beneficiados por Dios, prorrumpen en alabanza y acción de gracias [11].

La *berakkāh* se realizaba en una atmósfera de fe en el poder absoluto de Dios. Era una lectura del pasado salvífico realizado por Dios, de todo aquello que Dios había hecho por su pueblo, por lo cual el pueblo le alababa, al tiempo que sentía como actual la presencia salvadora de Dios, siempre fiel [12]. Se ha llamado a este memorial de la *berakkāh* memorial de la palabra [13].

— Junto a un significado todavía débil de la raíz *zkr* como memorial subjetivo (como cuando se dice que el recuerdo de los impíos y enemigos de Israel desaparecerá: Ex 17,14) surge ya un sentido más fuerte del memorial en la medida en que se une al nombre revelado de Dios: «Este es mi nombre para siempre, memorial mío de generación en generación» (Ex 3,15). En este caso, el recuerdo del nombre de Dios es operativo y eficaz. Es el sentido efectivo de memorial [14].

— Memorial eran también los nombres de los hijos de Israel grabados en piedras preciosas colocadas sobre los hombros o sobre el pecho del sacerdote (Ex 28,12-19). Su significado era el siguiente: en los momentos más solemnes de los ritos sagrados, cuando el sumo sacerdote entraba «ante el Señor», los nombres de los hijos de Israel debían recordarle los términos de la alianza contraída con las doce tribus: «Vos-

[11] L. LIGIER, *Il sacramento* 26ss.

[12] S. MARSILI, o.c., 150.

[13] «Es un complejo de palabras con las cuales el hombre, acordándose de Dios, confiesa su nombre y anuncia sus beneficios. De hecho, habiendo Dios revelado a Israel su nombre, Yahveh, y habiendo ganado con tal nombre la fama de autor de maravillas (Ex 15,11; Ps 66,15; 86,10), se pide a Israel que conserve el recuerdo de dicho nombre y de tantas maravillas» (L. LIGIER, *Il sacramento* 31).

[14] L. LIGIER, ibid., 33.

otros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Jer 24,7; 31,33; 32,38).

— También aparece como memorial el sonido de las trompetas que anunciaba los sacrificios (Núm 10,10). Memorial es la ofrenda dada para el templo por parte de todo israelita (Ex 30,16).

— El rito sacrificial en Israel es memorial *(le-azkarah)*. Se califica con dicho nombre la parte de la oblación que se quema en el altar (Lev 2,2.9.16; 5,12; 6,8; Núm 5,26).

— Asimismo aparece como memorial el incienso colocado sobre los panes de la proposición: los doce panes colocados sobre la mesa de oro en el santuario eran ya, de suyo, un constante memorial ante Dios, que le recordaban al pueblo elegido en la alianza. Este memorial era perfecto cuando se quemaba en el altar el incienso que durante toda la semana había estado junto a los panes (Lev 24,7).

En todos estos casos, el memorial supera nuestro concepto subjetivo de memoria o mero recuerdo. El memorial es un recuerdo ante Dios, un hacer recordar a Dios las hazañas realizadas en el pasado para que, fiel a sí mismo y a su designio salvífico, las haga continuamente presentes en su pueblo.

Pero el memorial por excelencia era la pascua, en la cual el pueblo recordaba el acontecimiento salvífico que le había dado su existencia como pueblo, y esperaba la presencia continua y salvadora de Dios:

«Dijo, pues, Moisés al pueblo: "Acordaos de este día en que salisteis de Egipto, de la casa de la servidumbre, pues Yahveh os ha sacado de aquí con mano fuerte; y no comáis pan fermentado. Salís hoy, en el mes de Abib. Así, cuando Yahveh te haya introducido en la tierra de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los jivitas y de los jebuseos, que juró a tus padres que te daría, tierra que mana leche y miel, celebrarás este rito en este mes. Siete días comerás ázimos y el día séptimo será fiesta de Yahveh. Se comerán ázimos durante siete días, y no se verá pan fermentado en tu casa, ni levadura en tu casa, en todo tu territorio. En aquel día harás saber a tu hijo: "Esto es con motivo de lo que hizo conmigo Yahveh cuando salí de Egipto, y esto te servirá como señal en tu mano y como memorial ante tus ojos, para que la ley de Yahveh esté en tu boca, porque con mano

fuerte te sacó Yahveh de Egipto. Guardarás este precepto año por año en el tiempo debido"» (Ex 13,3-10).

Es lo que Yahveh había dicho ya a Moisés: «Este será un día memorial para vosotros, y lo celebraréis como fiesta en honor de Yahveh de generación en generación» (Ex 12,14). La misma idea aparece en Dt 16,3. La celebración de la pascua como memorial del éxodo es el memorial por excelencia. En este sentido, es un acto de culto repetido periódicamente que, al tiempo que agradece a Dios la salvación realizada, le compromete a recordar, es decir, a renovar los prodigios realizados en otro tiempo en favor de Israel [15]. El memorial judío no se limita a recordar los hechos salvíficos realizados por Dios en el pasado, sino que los hace presentes en la nueva circunstancia. Se trata de un rito que actualiza la acción salvadora de Dios. El rito se realiza además de tal modo, que sumerge a los participantes en la misma atmósfera de liberación y de salvación realizadas por Dios. Dice así M. Thurian del memorial de la pascua a propósito de los alimentos que en ella se comían: «Comiéndolos, los judíos podían revivir místicamente, sacramentalmente, los acontecimientos de la salvación, de la salida de Egipto. Se hacían contemporáneos de sus padres, estaban salvados como ellos. Había como una fusión de dos tiempos de la historia, el presente y la salida de Egipto, en el misterio de la comida pascual. El acontecimiento se hacía presente, o más bien cada uno se hacía contemporáneo del acontecimiento» [16].

3) Evolución de la fiesta

La fiesta de pascua sufrió con el tiempo diversas transformaciones hasta llegar a la fusión con la fiesta de los Azimos.

El mismo libro del Exodo (12,42-49) introduce la obligación de no romper los huesos del cordero, así como la necesidad de pertenecer al pueblo de Dios para participar en la cena pascual. Sólo los pertenecientes al pueblo de Israel podrán celebrarla. En caso de ser forastero tendría que ser circuncidado.

El Deuteronomio (16,1-8) introduce también diversos par-

[15] E. GALBIATI, o.c., 31.
[16] M. THURIAN, o.c., 26.

ticulares, entre los que resalta el hacer de la fiesta de pascua una fiesta de peregrinación, puesto que manda acudir a Jerusalén a inmolar el cordero, cuya sangre debería ser derramada al pie del altar de los holocaustos, como ocurre en los demás sacrificios. Es la práctica que vemos en los tiempos de Josías (2 Re 23,21-23) y después del exilio (Esdr 6,9-22). Ello era consecuencia, dice De Vaux, de la centralización del culto. Antes, la fiesta de pascua era una fiesta de familia que se celebraba en cada domicilio particular; ahora se convierte en una auténtica fiesta de peregrinación a Jerusalén [17].

Una segunda reforma importante es la unión de la pascua con la fiesta de los Azimos, los *massôt*. Ambas fiestas caían en la misma época y tenían, además, rasgos comunes. Por ello terminan por unirse, si bien dicha unión no se había hecho aún en tiempos de Josías, y no aparece sino en Ez 45,21 y en textos sacerdotales [18].

La fiesta de los Azimos aparece descrita en Ex 13,3-10. Se trataba de una fiesta que tenía un origen fundamentalmente agrícola. Por ello no comenzó a observarse sino después de la entrada a Canaán.

La fiesta de los Azimos señalaba el comienzo de la siega de las cebadas, que tenía lugar en primavera. Durante siete días se comía pan no fermentado; de ese modo se significaba la nueva mies, con una ruptura simbólica de la vieja levadura. La fiesta tenía también el carácter de una primera ofrenda de las primicias, que se acentúa como tal con las prescripciones posteriores de Lev 23,9-14.

Tres fueron los motivos que condujeron a la unión de la fiesta de los Azimos con la pascua: el que la fiesta de los Azimos fuese una fiesta de peregrinación (recordemos que la fiesta de pascua se convirtió también en fiesta de peregrinación), el que tuviese lugar en las mismas fechas de primavera y el hecho de que en la fiesta de pascua se comieran también panes ázimos [19].

[17] R. DE VAUX, o.c., 613.

[18] El pasaje Dt 16,1-8 parece unir, dice De Vaux, la pascua y los ázimos más estrechamente aún que los textos sacerdotales, pero el texto es compuesto. Los v.1.2.4b-7 conciernen a la pascua, mientras que los v.3.4a.8 se refieren a la fiesta de los Azimos (cf. R. DE VAUX, o.c., 612).

[19] R. DE VAUX, ibid., 618.

Tras la unión, la pascua y los ázimos forman una sola fiesta, que comienza la tarde del 14 de Nisán y se prolonga siete días, a partir del día 15 (Lev 23,5-8) [20]. De este modo, la fiesta de los ázimos se relaciona directamente con el éxodo y viene a tener también el carácter de memorial.

4) Sentido proléptico de la Pascua

Pero la pascua no es sólo memorial de una liberación que Dios hace presente. La pascua, después del exilio, mira cada vez más al futuro. Ello se debe a que los profetas contemplan cada vez más el futuro a la luz del éxodo. La salvación de Israel vendrá como un nuevo éxodo (Is 11,43-44). La potencia salvadora desplegada por Dios en el pasado es garantía de cuanto ocurrirá en el futuro, de modo que, en los ambientes más profundamente religiosos, la celebración de la pascua se unió a la esperanza mesiánica [21].

Así, el Targum palestinense, a propósito de la noche de Ex 12,42, introduce una consideración de las cuatro noches: la primera es la noche de la creación (Gén 1,3-5); la segunda, la noche en la que Dios se apareció a Abraham (Gén 17); la tercera, la de pascua (Ex 12) y la cuarta, el inicio de la era mesiánica y escatológica: «La cuarta noche será cuando el mundo llegue a su fin para ser disuelto; los yugos de hierro serán disueltos y serán destruidas las generaciones de la impiedad. Y Moisés saldrá del desierto y el Mesías vendrá de lo alto. Uno caminará en cabeza del rebaño y el otro caminará en cabeza del rebaño, y su palabra caminará entre los dos y marcharán los dos juntos. Es la noche de pascua por el nombre del Señor, noche establecida y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel» [22].

De hecho, en el judaísmo contemporáneo al Nuevo Testamento, en cada noche de pascua los israelitas esperaban una nueva intervención de Dios. La pascua del Antiguo Testamento no era un fin en sí misma, y se busca su culminación en el horizonte de la esperanza mesiánica.

[20] Estrictamente hablando, el primer día de los ázimos es el 15. Sólo en casos aislados y en discusiones eruditas, dice Jeremias (cf. *La última cena. Palabras de Jesús* [Madrid 1980] 15), se llama primer día de los ázimos al día 14.

[21] E. GALBIATI, o.c., 38-39.

[22] R. LE DÉAUT, *La nuit pascale* (Roma 1963) 264-266.

II. LA SANGRE DE LA ALIANZA

Dios, que había liberado al pueblo de Israel sacándolo de Egipto, lo conduce al desierto, donde tiene lugar la alianza que establece con él. Así como el éxodo ha sido el acontecimiento determinante de la historia de Israel, así la alianza va a ser la institución fundamental que regule las relaciones entre Dios y su pueblo [23].

La palabra hebrea que designa el concepto de alianza es *bèrît*, cuya etimología es incierta. Van Imschoot se inclina por la derivación a partir de la raíz *brh*, que significa «atar» [24]. Según Pedersen, entre los hebreos antiguos, *bèrît* designaba, en primer lugar, la relación mutua de pertenencia que unía a los contrayentes, junto con los derechos y deberes que derivaban de dicha relación [25]. Las alianzas tenían una gran importancia en la vida privada de Israel y conllevaban, además, un carácter sagrado, pues se suponía que estaban garantizadas por la divinidad, la cual sancionaba al transgresor (Gén 31,53; Jos 9,19-20; 1 Sam 20,23.42; Am 1,9.10).

Es de la experiencia social humana de donde ha surgido el concepto, aplicado después a la relación con Dios. Entre los nómadas era usual el rito de la sangre: chupaban la sangre de las incisiones que se practicaban o bien la mezclaban. Es así como significaban su unión. Es posible, dice Van Imschoot, que tales ritos hubieran estado en uso entre los hebreos (cf. Ex 24,3-8; 29,20-21), pero no suele ser muy frecuente en Israel dicho rito. Se usa más el rito de la comida en común (Gén 26,28-30; 31,46.54; Jos 9,14), «porque la participación en una misma comida crea una unidad vital entre los comensales» [26].

[23] R. KRAETZSCHMAR, *Die Bundesvorstellung im A.T. in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Marburg 1869); F. GIESENBRECHT, *Die Geschichtlichkeit des Sinaisbundes* (Könisberg 1900); J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten* (Leipzig 1914); W. EICHRODT, o.c., I (Madrid 1975) 33ss; P. VAN IMSCHOOT, *L'esprit de Yahveh et l'alliance nouvelle dans l'A.T.:* Eph.Théol.Lov. (1936) 201-220; ID., *Teología del Antiguo Testamento* 295ss; E. GALBIATI, o.c., 43-47; J. LECUYER, *El sacrificio de la Nueva Alianza* (Barcelona 1969); H. CAZELLES, *Études sur le Code de l'Alliance* (Paris 1946); W. EICHRODT, *Eucharistie, bénédiction et sacrifice dans l'A.T.:* Mais.Dieu 123 (1975) 7-28; J. SALGUERO, *Relazione tra antica e nuova Alleanza:* Ang. 60 (1983) 165-189.

[24] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 296.

[25] J. PEDERSEN, o.c., 31ss.

[26] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 300.

También se concluye la alianza dándose la mano, pero en circunstancias solemnes se usa un rito de alianza más complicado (Gén 15,7-10.12.17.18). Así, en la alianza de Yahveh con Abraham, Yahveh le promete la posesión de Canaán y manda realizar el siguiente rito: partir por medio varios animales, cuyas mitades se colocan frente a frente, de modo que quede un pasillo entre ambas. Puesto el sol, Abraham cae en un sueño profundo, y un fuego llameante pasa entre las víctimas. En aquel día hizo Yahveh un pacto con Abraham.

Este es un rito que se practicaba en Asiria, Caldea, Grecia y Roma, y parece significar la maldición que los contrayentes auguraban al que quebrantara el pacto; de no observarlo, cada uno augura al otro la suerte padecida por los animales descuartizados [27]. En Gén 15,17, el fuego llameante representa a Yahveh, el cual «pasa en la alianza», es decir, contrae el compromiso con Abraham.

La alianza contraída por Dios con su pueblo en el desierto emplea la sangre con el significado de vida que tenía entre los hebreos, y viene a significar la comunión de vida que de ahora en adelante existirá entre Dios y su pueblo. Esta es una alianza que entra en el orden de la historia de la salvación y de la revelación del amor de un Dios que se adapta a entrar en relación íntima con su pueblo [28]. Dice así Dios a Moisés:

«Así dirás a la casa de Jacob y esto anunciarás a los hijos de Israel: "Ya habéis visto lo que he hecho con los egipcios y cómo a vosotros os he llevado sobre alas de águila y os he traído a mí. Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa"» (Ex 19,3-6).

En medio de los pueblos que le pertenecen, Dios quiere poseer de una forma particular a aquel que ha librado de la esclavitud de Egipto. Como dice Lecuyer, esta elección expresa un privilegio único y los límites de dicho privilegio: objeto de una dignidad particular, el pueblo predilecto no es elegido en beneficio propio, sino para el servicio de Dios en medio de todos los pueblos [29].

[27] Ibid., 301.
[28] E. GALBIATI, o.c., 44.
[29] J. LECUYER, o.c., 12.

Esta alianza establecida entre Dios y su pueblo tiene las características siguientes:

— La iniciativa viene de Dios; un Dios que se revela a los hombres como un Dios vivo, que les habla en plano de amistad. Entre Dios y su pueblo va a existir una amistad y una fidelidad recíprocas. El Dios vivo entra en la vida de Israel.

— Si el pueblo acepta la alianza, será el pueblo santo, el pueblo de la elección, el camino elegido por la pedagogía divina para la salvación de todos los pueblos. En consecuencia, el pueblo de Israel viene a ser un pueblo de sacerdotes, un pueblo santo, intermediario entre Dios y la humanidad. Es un pueblo «santo», es decir, un pueblo puesto aparte para ser «consagrado» al Señor, un pueblo propiedad *(sĕqullâh)* de Dios.

— La alianza comporta, de parte del pueblo de Israel, un compromiso de fidelidad a Yahveh que excluye el recurso a dioses extraños, a la magia y a las alianzas políticas con potencias extranjeras [30].

El don de la ley entra en este contexto, es expresión de la exigencia de santidad que deriva de la misma alianza, y sólo tiene sentido en el marco de esta alianza de santidad: «Habéis de ser santos, porque yo soy santo» (Lev 11,45).

El decálogo (Ex 20,1-17) es la ley fundamental de este pueblo, a la que se añaden otras leyes, como el código de la alianza (Ex 20,22-23), el código del Deuteronomio (Dt 12-26), el código de santidad (Lev 17-26) y principios relativos al culto (Lev 1-16).

El rito de la conclusión de la alianza tiene lugar en el monte llamado Sinaí en los pasajes atribuidos al Yahvista (Ex 19,11b.18), y Horeb, en los atribuidos al Elohista (Ex 33,6). Es un rito sumamente significativo:

«Vino, pues, Moisés y refirió al pueblo todas las palabras de Yahveh y todas sus normas. Y todo el pueblo respondió a una voz: "Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahveh". Entonces escribió Moisés todas las palabras de Yahveh; y, levantándose de mañana, alzó al pie del monte un altar y doce estelas por las doce tribus de Israel. Luego mandó a algunos jóvenes de los israelitas que ofreciesen holocaustos e

[30] E. GALBIATI, o.c., 45.

inmolaran novillos como sacrificios de comunión para Yahveh. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: "Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh". Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: "Esta es la sangre de la alianza que Yahveh ha hecho con vosotros, según todas estas palabras".

Moisés subió con Aarón, Nadab, Abihú y setenta de los ancianos de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro tan puro como el mismo cielo. No extendió él su mano contra los notables de Israel, que comieron y bebieron» (Ex 24,3-11).

El texto, como dice Van Imschoot, presenta una clara reelaboración. Contiene muchas tradiciones que han sido superpuestas y que hacen difícil su separación [31].

El libro de la alianza al que se alude es, según una versión, el código llamado de la alianza (Ex 20,22-23). Según Dt 4,9ss; 5,2.3, se trata del decálogo, escrito sobre las tablas de piedra que dan origen a las tablas de la alianza. Para Van Imschoot, el «libro de la alianza» no designa necesariamente al «código de la alianza», y puede entenderse muy bien del «escrito de la alianza», es decir, del decálogo (Dt 5,19).

Pero veamos el rito, particularmente el de la sangre. Sabemos que la sangre de los animales representaba, para los hebreos, la sede de la vida, significación importante para entender los sacrificios de expiación, en los que la sangre tendrá una parte primordial.

Como decimos, la sangre significaba, para los hebreos, la sede de la vida. Cuando se mata un animal, sale de su sangre una especie de hálito o de vapor que es conocido como «el alma que está en la sangre», y que se identifica por ello con el principio vital. De ahí que un mismo término *nēfesh* signifique «vida» y «alma» [32]. Surge de aquí la prohibición de comer la sangre:

«Guárdate sólo de comer la sangre, porque la sangre es la vida, y no debes comer la vida con la sangre» (Dt 12,23).

[31] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 307.
[32] E. GALBIATI, o.c., 51; J. LECUYER, o.c., 18.

Por ello tiene la sangre un enorme significado simbólico: el respetar la sangre es reconocer el poder exclusivo de Dios sobre la vida, y de ahí deriva su función en los sacrificios de expiación, en los cuales es usada como medio de restablecer la vida entre Dios y el hombre, vida que el pecado había roto: «La vida de la carne está en la sangre, y yo os la he entregado para el altar, a fin de celebrar la expiación por vuestras personas, pues la sangre opera la expiación en virtud de la vida que entraña...» (Lev 17,11).

Pues bien, en el rito de la alianza, al asperjar Moisés con sangre la piedra central, que representa a Dios, y las doce estelas, que representan a las doce tribus, así como al asperjar a todo el pueblo, se viene a significar que entre Dios y su pueblo va a darse una vida común. «Dios, dice Lecuyer, mediante Moisés, quiere significar que establece con Israel cierta comunidad de vida; da al pueblo una parte de su privilegio divino. Parece, pues, que en el rito de la sangre se ha de ver algo más que un mero simbolismo contractual: Dios manifiesta su voluntad de adoptar a Israel como hijo y de tratarlo como tal, es decir, de comunicarle parte de su vida; la alianza realiza, entre Yahveh y su pueblo, la comunidad que los lazos de la sangre establecen entre un padre y un hijo» [33].

Moisés señala esta comunión de vida cuando dice: «Esta es la sangre de la alianza que Yahveh ha hecho con vosotros».

Sigue después un convite sacrificial (Ex 24,12-18), que se celebra entre Dios y los representantes del pueblo cerca de la cumbre. Es también un convite de alianza.

La alianza establecida con Israel ha dado a este pueblo una experiencia única de Dios: «Pues ¿qué nación hay tan grande que tenga los dioses tan cercanos a sí como lo está Yahveh, nuestro Dios, cuantas veces le invocamos?» (Dt 4,7). De todos modos, la alianza será rota por la infidelidad de Israel. Este pueblo, que había tenido el privilegio de la amistad divina, buscó, en cambio, la seguridad humana que le proporcionaban las alianzas con pueblos vecinos más aguerridos y fuertes que él. Prefirió la seguridad humana. Por ello se siente dolido Dios. Con todo, envía a los profetas, los cuales, al tiempo que fustigan al pueblo por su infidelidad, anuncian la

33 J. LECUYER, ibid., 19.

conclusión de una nueva y definitiva alianza. He aquí la promesa:

«He aquí que vienen días (oráculo de Yahveh) en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con vuestros padres cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto, que allí rompieron mi alianza, y yo hice estragos con ellos (oráculo de Yahveh). Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel después de aquellos días (oráculo de Yahveh): pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno al prójimo y el otro a su hermano diciendo: "Conoced a Yahveh", pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande (oráculo de Yahveh) cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme» (Jer 31,31-34).

III. EL SIERVO DE YAHVEH

La alianza es un tema trascendental en la historia de Israel. Los profetas la van depurando y decantando a lo largo de los siglos. Y en este proceso de profundización aparece, en el horizonte profético, el misterioso Siervo de Yahveh, el cual será precisamente la alianza entre Dios y su pueblo: «Yo, Yahveh, te he llamado en justicia, te así de la mano, te formé y te he destinado a ser alianza del pueblo y luz de las gentes» (Is 42,6).

Se conoce como Siervo de Yahveh al personaje del que hablan los cuatro poemas de Is 42,1-7;49,1-6;50,4-9;52,13-53,12, textos todos ellos pertenecientes al llamado libro de la consolación de Israel, y que se dirigen a los israelitas que se encuentran en el exilio babilónico. Leamos el último poema:

«¿Quién dio crédito a nuestra noticia? Y el brazo de Yahveh, ¿a quién se lo reveló? Creció como un retoño delante de él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiéramos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabedor de dolencias, como uno ante el que se oculta el rostro, despreciable y no le tuvimos en cuenta. Con todo, eran nuestras

dolencias las que él llevaba, y nuestros dolores los que soportaba. Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas. El soportó el castigo que nos trae la paz, y con sus cardenales hemos sido curados. Todos nosotros como ovejas erramos, cada uno marchó por su camino, y Yahveh dirigió sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado y, como oveja que ante los que la trasquilan está muda, tampoco abrió la boca. Tras arresto y juicio fue arrebatado, y de sus contemporáneos, ¿quién se preocupa? Fue arrancado de la tierra de los vivos; por las rebeldías de su pueblo ha sido herido y se puso su sepultura entre los malvados, y con los ricos su tumba, por más que no hizo atropello y no hubo engaño en su boca. Mas plugo a Yahveh quebrantarle con dolencias. Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca a Yahveh se cumplirá por su mano. Por las fatigas de su alma verá la luz, se saciará. Por su conocimiento justificará mi siervo a muchos y las culpas de ellos él soportará. Por esto le daré su parte entre los grandes y con poderosos repartirá despojos, ya que indefenso se entregó a la muerte y con los rebeldes fue contado, cuando él llevó el pecado de muchos e intercedió por los rebeldes» (Is 53).

Se ha discutido entre los exegetas quién es este personaje misterioso, y varias han sido las interpretaciones que se han dado. Superaba ya la interpretación colectiva, que identifica al Siervo con Israel [34], y la individual histórica, que lo iden-

[34] Esta fue la interpretación de la escuela de Wellhausen. Los representantes de esta escuela identifican al Siervo de Yahveh o bien con el Israel histórico (cf. K. BUDDE, *Die sogenannte Ebed-Jahwelieder und die Bedeutung des Knechts Jahwes von Jesaja* [Giessen 1900] 40-55) o bien con el Israel ideal (véanse los defensores de esta interpretación en M. GARCÍA CORDERO, *Biblia comentada* III. *Libros proféticos* [BAC, Madrid 1961] 325) o con el resto de Israel (cf. A. KNOBEL, *Der Prophet Jesaya* [Leipzig 1905] 362). Son los que de una forma u otra entienden el Siervo de Yahveh en sentido colectivo. Han sido recopilados por J. Coppens en *Le messianisme israélite. La relève prophétique. IV. Le Serviteur de Jahveh. Figure prophétique de l'avenir:* Eph. Theol.Lov.48 (1972) 21-22.

Ciertamente, hemos de admitir que la expresión Siervo de Yahveh se aplica a Israel, pero en los cánticos del Siervo aparecen rasgos individuales que difícilmente se pueden aplicar a Israel como colectividad (cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c., 325-326), mientras el Siervo Israel aparece como pecador y

tifica con un personaje concreto del pasado, como Moisés o Jeremías [35], se va abriendo paso la teoría de que en los cantos del Siervo hay una evolución desde un sentido colectivo a uno individual [36], de modo que el Siervo, según Gelin [37], aparece configurado en dos líneas fundamentales: *a)* como proyección escatológica de la figura profética: el reagrupamiento de Israel será llevado a cabo por un personaje profético-mesiánico que resulta de una verdadera proyección escatológica a partir de una situación en la que domina no el monarca, sino el profeta [38]; *b)* como proyección de la vocación propia de Israel en una figura individual.

culpable (Is 40,2; 43,24-28; 44,12; 47,8; 48,1-14), el Siervo es inocente (Is 42,1-4; 50,4-6; 53,9). El Siervo Israel viene descrito como rebelde (Is 42,1-4; 50,4-6; 53,9), mientras que el Siervo de Yahveh practica dócilmente la ley (Is 42,4; 49,6). Añadamos también que el Siervo Israel está ciego y mudo (Is 42, 19), mientras que el Siervo de Yahveh es luz de las naciones y abre los ojos a los ciegos (Is 42,6-7; 49,6). El Siervo Israel sufre por sus propios pecados (Is 43,27-28; 48,18), mientras que el Siervo de Yahveh lleva los dolores del pueblo y el peso de sus propias iniquidades (Is 53,4-6.11).

Tampoco cabe identificar al Siervo de Yahveh con el resto. Precisamente el Siervo de Yahveh debe reunir al resto del pueblo (Is 49,6), a los «preservados de Israel». Finalmente, la idea de una parte fiel de Israel que sufre por otra parte infiel es deconocida en el Antiguo Testamento. Además, el Siervo de Yahveh muere al fin, mientras que el resto de Yahveh según la profecías, no muere.

Queda también por decir que la identificación del Siervo de Yahveh con un Israel ideal no viene al caso, pues ¿cómo un Israel ideal que nunca existió pudo haber sufrido todo lo que se dice del Siervo de Yahveh?

[35] Se ha buscado la identificación con Moisés (cf. E. SELLIN, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte* [Leipzig 1922] 81ss) o Jeremías, pero es preciso responder que no es posible aplicar a un personaje histórico las cualidades de la misión que se asignan al Siervo, como es, ante todo, el sufrir la muerte en expiación por los pecados y el triunfo espiritual después de la muerte. Quizás el personaje más parecido sea Jeremías; pero ¿cómo explicar en este caso el sufrimiento sin queja, cuando sabemos que Jeremías protestaba a Dios por la misión ingrata que le había conferido? Lo que cabe decir es que Jeremías, en todo caso, fue parcialmente un tipo del Siervo de Yahveh (cf. M. GARCÍA CORDERO, o.c., 328).

[36] A ello contribuyeron H. W. Robinson *(The Cross of the Servant,* London 1926), H. H. Rowley *(The Servant of the Lord,* London 1952) y C. R. North *(The Suffering Servant in Deutero-Isaiah,* Oxford 1948). En el sentido de personalidad corporativa podríamos también citar a J. DE FRAINE, *Adam et son linage* (Bruges 1959) 158-171 y J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (New York 1968).

[37] Gelin ha sistematizado las dos líneas en su escrito *Los libros proféticos posteriores,* en A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I (Barcelona 1965) 512-514.

[38] Esto es más explicable que la proyección hecha a partir de un monarca como Joaquín (así pensaba Sellin en 1922, y lo mismo piensa E. Bur-

Ya en el primer poema (Is 42,1-7) aparece el personaje misterioso con el nombre de Siervo de Yahveh. Elegido por Dios para una misión elevada, su función es análoga a la de los profetas, pero con un alcance universal. Debe proclamar el «derecho», tiene que dar a conocer una doctrina en todo el mundo: «Te voy a poner por luz de las gentes, para que mi salvación alcance hasta los confines de la tierra» (Is 49,6).

Tiene también el siervo una clara misión mesiánica: unificar a todas las gentes librando a los cautivos, restaurar las tribus de Jacob y llevarlas a su patria, congregar el resto, que será el núcleo del nuevo pueblo de Dios (Is 49,5-6). Es en este contexto donde precisamente aparece el concepto de la alianza. El mismo Siervo será la alianza entre Dios y su pueblo (Is 42,6; 49,8) [39].

Lo que marca decisivamente a este personaje es, sobre todo, su relación con los pecados, respecto de los cuales aparece como víctima de expiación. A pesar de no tener culpa propia, carga sobre sí mismo el peso de los pecados de los hombres. Sufre incluso el dolor y el tormento, hasta el punto de aparecer como «castigado de Dios»; eran nuestros pecados los que él soportaba, por las rebeldías de su pueblo fue herido. Pero estos tormentos son el castigo que nos trae a los hombres la paz.

Se emplea aquí, como nota Galbiati [40], el término técnico de *ashām* (expiación), de modo que el sacrificio del Siervo aparece como sacrificio de expiación: «se da a sí mismo en expiación *(ashām)*» (Is 53,10), «llevando el pecado de los muchos *(rabbîm)* e intercediendo por los rebeldes» (Is 53,12), de modo que con sus heridas hemos sido curados.

Esta expiación se realiza por los muchos *(rabbîm),* que por sinécdoque significa a todos (Is 53,11.12).

Se trata, por tanto, de un sacrificio de expiación por el pueblo de Israel. Más adelante tendremos ocasión de reflexionar sobre este concepto veterotestamentario, cuando expongamos las diferentes formas de sacrificio en Israel.

rows y J. W. Rothstein, citados por Coppens, cf. *Le messianisme israélite...* 23 nt.161) u otros reyes, como Josías o Sedecías, pues aunque el Siervo presenta caracteres reales, supone, más bien, la figura de un profeta.

39 E. GALBIATI, o.c., 63.

40 Ibid.

IV. SACRIFICIOS EN ISRAEL

En el pueblo de Israel, como ocurre en todo pueblo creyente, la fe y el culto a Dios se expresa mediante la realización de una serie de sacrificios que es preciso conocer. El sacrificio, como dice Van Imschoot [41], ocupa un puesto central en el culto israelita, como en casi todas las religiones antiguas.

Particularmente, el sacrificio que tiene lugar en la fiesta judía del *Yom Kippur* es imprescindible para comprender la carta a los Hebreos, que presenta el sacrificio de Cristo como único y definitivo sacrificio de expiación por los pecados, realizado con su propia sangre, con la cual entró en el santuario celeste de una vez por todas. Pero veamos las diferentes clases de sacrificios [42].

La terminología que usan los hebreos es variada, pues no cuentan con un término propio, como ocurre en las lenguas actuales. Usan los términos de *qodāšim* (cosas sagradas), *minhâh* (regalo) y *zebah* (víctima inmolada, inmolación) [43].

La legislación israelita sobre los sacrificios se realiza, sobre todo, después del exilio, aunque conserva ritos antiguos, anteriores a Moisés según los casos. Israel ha incorporado incluso costumbres de pueblos vecinos, pero todas ellas fueron despojadas de todo matiz mágico y de otros matices afines, dentro del espíritu del yahvismo, de la imagen de un Dios que gratuitamente ha hecho alianza con Israel.

Van Imschoot da esta descripción del sentido del sacrificio

[41] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 489.

[42] R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris 1964); ID., *Las instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 528ss; A. CHARBEL, *Sacrificio:* Encicl. Biblia 6 (1963) 319-331; ID., *Zebah Shelamin. El sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo* (Jerusalen 1967); A. GAUDEL, *Sacrifice:* DTC 14,662-690; L. MORALDI, *Espiazione sacrificiale e riti spiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma 1956); R. RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im alten Israel* (Neukirchen 1967); H. LESTÈRE, *Sacrifice:* Dict.Bibl. 5,1311-1337; ID., *Holocauste:* ibid., 3,729-737; P. VAN IMSCHOOT, o.c., 489ss; W. O. E. OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel. Their Origin. Purpose and Development* (New York 1937); G. B. GRAY, *Sacrifice in the O. T. Its Theory and Practice* (Oxford 1925); A. WANDEL, *Das Opfer in der altisraelitischen Religion* (Leipzig 1927); R. DUSSAUD, *Les origines cananéenes du sacrifice israélite* (Paris ^{2}1941).

[43] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 489.

israelita: «es una acción ritual (ordinariamente, la destrucción de un objeto o de un ser vivo) mediante la que el hombre trata de entrar en contacto, en comunión con la divinidad, para rendirle homenaje, hacerla propicia, satisfacerla, o para protegerse de su cólera y descartar influencias peligrosas o nocivas» [44].

Veamos las formas principales de sacrificio en Israel:

1) Sacrificios cruentos

a) *Holocaustos*

El término actual de «holocausto» ha adquirido de la Vulgata y, a través de ella, de la traducción de los LXX, la interpretación del hebreo *olah*, que significa «subir»; es el sacrificio cuyo humo se hace subir a Dios al quemarlo [45]. El holocausto se caracteriza porque en él se quema todo y no se guarda nada para el oferente ni para el sacerdote. Así, el término *olah* se sustituye, a veces, por el de *Kâlîl*, sacrificio «total» [46].

Parece que este tipo de sacrificio se remonta al período nómada y se entiende como un acto de homenaje a Dios. Tiene una función primordialmente latréutica (Gén 8,20; Jue 13,16; 1 Sam 6,15). Más tarde alcanzó valor expiatorio (Lev 1,4). Eran animales de uso doméstico, como toros, carneros, palomas y tórtolas, los que se ofrecían (cf. Lev 2-9).

Según el ritual de Lev 1,2-9; 2,1-3, el oferente coloca la mano sobre la víctima, lo cual significa, según De Vaux [47], no la sustitución del oferente por la víctima, sino que ésta le pertenece y es ofrecida en su nombre. Una víctima a la que se le transfirieran los pecados quedaría inhabilitada para el sacrificio, como ocurría con el macho cabrío de la fiesta del *Yom Kippur* [48].

Es el oferente mismo el que degüella la víctima. Al sacerdote corresponde realizar el rito de la sangre que es derra-

[44] Ibid., 492.
[45] R. DE VAUX, *Las instituciones...* 529.
[46] Ibid.
[47] Ibid.
[48] J. L. ESPINEL, *La Eucaristía en el Nuevo Testamento* (Salamanca 1980) 161.

mada alrededor del altar, y cuyo significado ya conocemos. La víctima, degollada por el oferente, es quemada toda ella por los sacerdotes.

Vemos aquí las dos partes de que se compone el sacrificio: la sangre, que es derramada sobre el altar, y la carne, que en este caso es quemada.

En Israel, cada día se quemaba un cordero (dos, los sábados) en sacrificio expiatorio por el pueblo.

b) *Sacrificios pacíficos*

Los sacrificios pacíficos *(zebah schelamin)* eran diferentes de los holocaustos. Se les da también el nombre de «sacrificios de comunión», porque en ellos la víctima ofrecida era también comida por los oferentes (Dt 12,26-27). Eran sacrificios de carácter alegre y formaban parte de todas las fiestas (Jue 16,23; 1 Sam 1,3ss; 9,12.22ss; 11,15; 1 Re 1,9; 8,62ss).

El ritual principal está contenido en Lev 3. Lo peculiar en *este sacrificio es que la víctima se reparte entre Dios, el sacer*dote y el oferente, el cual lo come como cosa santa. La imposición de las manos, el degüello y el rito de la sangre se efectúan de igual modo que en el holocausto.

La parte de Yahveh, que se quema sobre el altar, es la grasa que rodea las entrañas, los riñones y el hígado. La grasa es considerada como una parte vital, y por ello pertenece a Yahveh (Lev 3,16-17) [49]. Al sacerdote corresponde el pecho y el muslo derecho, y al oferente el resto de la carne, que la come junto con su familia.

Estos sacrificios no suponían ningún delito o pecado por cuya expiación se ofreciesen. El sentido de los mismos era la acción de gracias, el cumplimiento de un voto y el deseo de impetración.

Este tipo de sacrificios era el más frecuente y el más semejante al de otros pueblos. El simbolismo del banquete sacrificial era éste: a Dios se le daba lo que le correspondía (el suave olor de la grasa y la sangre) y los oferentes comían el resto con el sentimiento de comunión con Dios. Así, dice Galbiati [50], comiendo en lugar sagrado la comida ofrecida a

[49] R. DE VAUX, o.c., 531.
[50] E. GALBIATI, o.c., 24.

Dios, se consideraban como convidados del mismo, sentados simbólicamente a la mesa para entrar en comunión con él. Los sacrificios, cuyas víctimas eran comidas por los oferentes, establecían una unión de éstos entre sí y con Dios [51].

c) *Sacrificios de expiación*

Aunque los sacrificios anteriormente descritos tienen a veces sentido expiatorio, como ocurre con los holocaustos (Gén 8,21; Miq 6,6; Lev 1,3.4), la legislación sacerdotal conoce los sacrificios específicamente expiatorios: el sacrificio de reparación *(ashām:* Lev 5,14ss) y el sacrificio por el pecado *(hattât:* Lev 4,2ss).

El rito de la sangre es particularmente significativo en los sacrificios de expiación. Recordemos que la sangre era considerada como sede de la vida, y por ello se usaba como medio de restablecer la vida con Dios, rota por el pecado. Estos sacrificios de expiación se distinguen de los demás por la especial *función de la sangre y el uso de las carnes de la víctima* [52].

Este tipo de sacrificio tiende a restablecer la unión con Dios, destruida por el pecado, a aplacar la cólera de Dios (2 Sam 24,15-25; 2 Re 3,27; Job 42,7ss). El verbo *Kippur* (expiar) designa tanto el aplacamiento de la cólera de Dios (Gén 32,21; Prov 16,14; Dt 21,8) como la desaparición del pecado (1 Sam 3,14; Dt 21,8) o la misma ejecución del rito expiatorio (Lev 4,31) [53].

De todos modos, estos sacrificios no perdonan más que las faltas por inadvertencia. Si se trata de un pecado voluntario, son impotentes (Núm 15,22-31) [54].

51 P. VAN IMSCHOOT, o.c., 494.

52 Si se ofrece el sacrificio por el sumo sacerdote o por el pueblo, hay tres ritos prescritos: el sacerdote entra en el santo y asperja siete veces el velo que cierra el santo de los santos; luego frota con sangre los cuernos (extremidades) del altar del incienso que está delante del velo, y el resto lo derrama al pie del altar de los holocaustos. Por el pecado de un jefe o de un particular se frotan sólo los cuernos del altar de los holocaustos y se derrama el resto de la sangre al pie del altar (cf. Lev 4,2ss).

La grasa se quema sobre el altar, como en el sacrificio de comunión, y la carne pasa toda a los sacerdotes. El oferente no recibe nada.

53 P. VAN IMSCHOOT, o.c., 502-503.

54 Con todo, Van Imschoot demuestra que la distinción entre los pecados por error y los pecados voluntarios no ha tenido gran influjo en la

Pero junto a los sacrificios ordinarios de expiación existía la fiesta del gran día de la expiación *(Yom Kippur)*, en la cual todos los pecados eran perdonados.

La fiesta de la expiación.—La fiesta del *Yom Kippur* ha llegado a ser la fiesta más importante del judaísmo. Era la única en la que el sumo sacerdote entraba en funciones. Era, asimismo, el único día de ayuno para los judíos.

La descripción del rito la encontramos en Lev 16,11-33. En medio del patio del templo estaba colocado el altar de los holocaustos y, delante de él, el lugar sagrado, dividido en dos partes por el velo. La primera parte es el santo, llamado tienda de la reunión; la segunda parte es el santo de los santos o santuario. Este era una celda que contenía el arca de la alianza, sobre la que se apoyaba el propiciatorio, es decir, la cubierta de oro del arca con los querubines, bajo cuyas alas se adoraba la invisible presencia de Dios. El nombre de propiciatorio viene del rito que una vez al año tenía lugar sobre él, y era realizado por el sumo sacerdote, el cual sólo en esta ocasión entraba en dicho lugar.

El rito, en realidad, contenía dos sacrificios de expiación: uno por el sumo sacerdote y la casta sacerdotal, y el otro por toda la comunidad. Por sus propios pecados, el sumo sacerdote rociaba con la sangre de un novillo, untada en un dedo, el lado oriental del propiciatorio, y con su dedo hacía siete aspersiones de sangre delante del propiciatorio. Por los pecados del pueblo hacía lo mismo con la sangre de un macho cabrío.

Lo mismo tenía que hacer en la tienda de reunión, tras de lo cual iba al altar de los holocaustos y en él hacía la aspersión, tomando la sangre del novillo y del macho cabrío y untando los cuernos o extremidades del altar. Un dato significativo que tendrá en cuenta posteriormente la carta a los Hebreos es que la carne de las víctimas, con cuya sangre se hacía la aspersión, era quemada fuera del campamento.

Finalmente se tomaba un macho cabrío, sobre el cual se imponían las manos y se hacía sobre él la confesión de todos los pecados del pueblo, tras de lo cual era enviado al desierto

doctrina de la expiación cultual del Antiguo Testamento. De hecho, hay expiaciones y holocaustos por todos los pecados, sin diferenciación alguna (cf. o.c., 719.720).

por un hombre [55]. Este rito del macho cabrío, que tiene paralelos en otras religiones [56], no tiene valor propiamente expiatorio. El macho no es ofrecido a Azazel; simplemente se le suelta en el desierto, adonde llevará los pecados de Israel [57]. Cargado con los pecados, queda impuro y no puede servir como víctima sacrificial. Por ello dice Galbiati que dicho gesto, el gesto de imponer la mano sobre él, sólo tiene valor demostrativo. La expiación ya ha tenido lugar, y el envío del macho al desierto sólo quiere expresar, simbólicamente, que los pecados han sido ya borrados [58]. Por ello, el Nuevo Testamento no citará nunca este texto.

El concepto de expiación.—Cuando se habla de expiación en el Antiguo Testamento, es fácil presentarla como mero restablecimiento de la vida, que había sido rota por el pecado. La idea de la satisfacción, se dice a veces, es un término jurídico, no bíblico, y la Biblia es ajena a la idea de que se hubiese roto un orden de justicia que Dios exigiera reparar mediante un precio.

Indudablemente, en la idea que muchas veces se tiene de la satisfacción entran matices que no son los propios de la expiación veterotestamentaria, ni mucho menos de la satisfacción realizada por Cristo. Limitándonos ahora al Antiguo Testamento, tenemos que decir que no cabe entender la expiación en el sentido de que Dios sea indigente o necesite algo en su propia naturaleza. Por supuesto, es preciso eliminar también del concepto de expiación toda idea mágica, como si el perdón fuera logrado forzosamente por el rito, de modo que no fuera ya una donación gratuita de Dios. La ex-

[55] Este macho cabrío, distinto del que es inmolado para asperjar la sangre, era «para Azazel», nombre de un demonio que los hebreos creían habitaba en el desierto. Según la tradición de los rabinos, recuerda De Vaux, el macho cabrío era conducido a Bed Hadudu o a Bet Harudún, la actual *hirbet hareidôn,* que domina el valle de Cedrón.

Recientemente se ha querido ver en Azazel un nombre común, el «precipicio»: el macho era conducido al precipicio. Sin embargo, la contraposición entre un macho para Yahveh y otro para Azazel hace pensar en un ser personal (cf. R. DE VAUX, o.c., 638). Así lo ha entendido la versión siríaca y el Targum, así como el *Libro de Henoc,* que hace de Azazel el príncipe de los demonios, relegado al desierto (cf. ibid.).

[56] Cf. P. VAN IMSCHOOT, o.c., 560.

[57] Ibid.

[58] E. GALBIATI, o.c., 56.

piación, antes que un medio por el que el hombre se dirige a Dios, es un instrumento empleado por la voluntad divina de perdón para reparar las infracciones de la alianza. No podemos pensar que en ella todo depende del cumplimiento correcto del ritual y no de la voluntad de perdón por parte de Dios. Esto es lo que viene a decir Eichrodt cuando afirma que el sentido mágico de la expiación no existe en Israel [59].

Ahora bien, si hemos de ser consecuentes con los datos veterotestamentarios, no podemos reducir la expiación a la sola dimensión descendente del amor divino hacia el hombre, olvidando aquella otra por la que el hombre quiere reparar en Dios la ofensa que su pecado le ha causado, ni podemos olvidar que el pecado afecta misteriosamente a Dios en su persona.

El pecado aparece siempre como una realidad misteriosa que ofende a Dios mismo. Frente a la raíz *hattâ* (que significa, más bien, faltar, fallar el objetivo), la raíz *segâgâh* (error), la raíz *âwôn* (desvío), existe la voz *pâsa*, que implica ya la idea de infidelidad, infidelidad a Dios (Is 1,2; 43,27; Os 7,13; 8,1; Jer 2,29; 3,13). El mismo término que se emplea para designar la infidelidad conyugal *(zânâh)* se emplea para designar la infidelidad a Yahveh (Jer 2,20; 3,6.8; Ez 16,15.16.17; Os 2,7; 4,12) [60].

Del sentido jurídico que pueden tener ciertos términos como el de *hattâ* se pasa a un sentido religioso, como el de rebelión contra Yahveh. El pecado, dice Van Imschoot, aparece como una desobediencia a Dios, una transgresión de la

[59] «En los casos en los que el A.T. habla de expiación no se da nunca ese sentido: se trata siempre de la relación con el Dios personal de la alianza, que, al ser perturbada, debe restaurarse mediante la remoción del pecado. Pero esto es impensable si no se cuenta con el consentimiento voluntario de Dios. En el trato con él ni siquiera puede pasar por la mente cualquier tipo de coacción por medios mecánico-mágicos, ya que su radical y escalofriante heterogeneidad, que no deja impune ningún conato humano de presión, es uno de los datos fundamentales de la revelación. Por eso, cuando son utilizados en el culto los ritos de purificación, deben ser necesariamente entendidos como medios de remover el pecado dispuestos por Dios mismo; su poder no se debe así a una cualidad inherente, sino a la eficacia que Dios le presta... El concepto de expiación adquiere aquí un carácter eminentemente personal. La expiación no es ya una forma de remoción del pecado independientemente de su persona, sino un "método de perdón" (W. EICHRODT, o.c., 440).

[60] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 663.

voluntad de Yahveh [61]. El pecado es una rebelión del hombre contra la voluntad suprema. La noción de pecado en Israel es tanto religiosa como moral [62]. El Antiguo Testamento no hace la distinción que nosotros hacemos entre religión y moral. Las transgresiones, incluso involuntarias, son pecado porque, aun no siendo pecado moral, tienen siempre un sentido religioso [63]. Son pecado porque son desobediencias a Yahveh, autor de la ley. También toda falta contra el hombre es una falta contra Dios. El salmista, que se siente pecador por haber ofendido al prójimo, deplora, sin embargo, el haber ofendido a Dios (Sal 51,6).

En el Antiguo Testamento se usa una doble imagen para expresar el pecado como ofensa a Dios: el adulterio (cf. Ex 16,16; Dt 31,36; 32,15; Is 57,8; Os 2,60) y la imagen del hijo que abandona al padre (Os 11,3-4). No se puede decir que en estos casos se trate de antropomorfismos, pues lo mismo habría que decir cuando se presenta a Dios como Padre. Se trata en ambos casos de imágenes que tienen ciertamente valor analógico, en cuanto que encierran siempre matices no aplicables a Dios, pero contienen un núcleo de verdad. Resulta siempre chocante que se acepte sin reservas que Dios goza con la conversión del pecador y que no se acepte que el pecado le afecte. No se puede entender lo uno sin lo otro. La herida es siempre proporcional al amor, como dice Galot [64]. J. Guillet ha dicho a este respecto que el pecado «toca al interesado hiriéndolo», y que «Dios se ha comprometido en el mundo y se ha hecho vulnerable» [65]; y otro tanto dice Descamps: «Para la Biblia y para los profetas en particular, el pecado hiere a Dios en su ser íntimo, ultraja su santidad y suscita una reacción personal de tristeza y desdén» [66]. Cierto que, si el pecado hiere a Dios ofendiéndole en su amor, no afecta a su ser en el sentido de que lesione su naturaleza trascendente. El mal efectivo recae sólo sobre el hombre, que es quien queda de hecho destruido por el pecado (Jer 7,19; Job 35,6). Pero, aunque no lesione su naturaleza divina, no podemos ol-

[61] Ibid., 666. [62] Ibid., 667. [63] Ibid., 667ss.
[64] J. GALOT, *Il mistero della sofferenza di Dio* (Assisi 1975).
[65] J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (Paris 1951) 96.99.
[66] A. DESCAMPS, *Le péché dans le Nouveau Testament*, en PH. DELHAYE, *Théologie du péché* (Paris 1960) 55.

vidar que el pecado afecta a Dios en su amor condescendiente. Por ello concluye Van Imschoot: «Siendo una rebelión contra Dios, una infidelidad que aleja de Dios, el pecado crea una separación entre el hombre y Dios, y hace que Yahveh "esconda su rostro", es decir, que se aleje, a su vez, del pecador para no escucharle ya (Is 59,2), o que se niegue a responderle cuando se le pide un oráculo (1 Sam 14,37ss)» [67].

Es esta lejanía, esta relación rota, lo que restaura y restablece el sacrificio de expiación. Por ello dice de nuevo Van Imschoot: «El sentimiento de pecado, entendido como una desobediencia y una ofensa a Dios, es, por cierto, antiguo y se halla muy extendido en Israel, y ha tenido que sugerir necesariamente, desde una fecha remota, el deseo de aplacar la divinidad irritada, de entrar en gracia y en comunión con la misma y de abolir la causa de la cólera divina, el pecado» [68].

Quitando, pues, todo antropomorfismo que tienda a entender la cólera de Dios como una reacción de venganza o una exigencia jurídica, queda el hecho de que el pecado afecta a Dios, el cual, alejado del hombre, puede dejar a éste abandonado a su suerte y hacerse sordo a sus peticiones.

Pero a veces los israelitas piensan librarse del pecado por la mera ejecución del rito expiatorio, sin la conversión interior, sin la disposición a cumplir la voluntad de Dios. Es contra esta actitud y no contra los sacrificios en sí contra lo que se levantan los profetas [69]. Por ello los profetas ven en el horizonte de Israel la realización de una alianza nueva que Dios mismo establecerá en el corazón del hombre (Jer 31,33), un corazón nuevo que Dios dará (Ez 36,26), e incluso la realización de un sacrificio perfecto que se ofrecerá en todo lugar (Mal 1,10-11).

2) Sacrificios incruentos

Existen también en Israel sacrificios incruentos: oblaciones de frutos provenientes del campo. El término *minhâh* tiene

[67] P. VAN IMSCHOOT, o.c., 670.
[68] Ibid., 504.
[69] «Lo que los profetas combaten, dice Van Imschoot, es el culto y los sacrificios tal como se practicaban por la masa de los israelitas, que piensan aplacar a Yahveh o buscar su favor mediante un regalo (cf. 1 Sam 26,19), sin inquietarse por sus exigencias morales o sin convertirse...» (cf. P. VAN IMSCHOOT, o.c., 511).

en el Levítico este significado: «Quien ofrezca a Yahveh una oblación de ofrenda incruenta, su oblación será la flor de harina, sobre la cual habrá derramado aceite y pondrá incienso. Es *minhah*» (Lev 2,1).

Eran los sacerdotes los encargados de tomar parte de la ofrenda y quemarla sobre el altar «como memorial» (Lev 2,2). Lo restante era para los sacerdotes (Lev 2,3).

Era éste un rito proveniente de su instalación en Canaán, si bien la ofrenda de incienso, conocida en otras partes como en Egipto, podría tener un origen más antiguo.

Estos sacrificios son ofrecidos ordinariamente como complemento de los sacrificios cruentos, y en dicho caso van acompañados de una libación de vino (Lev 23,13; Núm 15, 5-7).

V. PROFECIAS DE LA EUCARISTIA

1) La profecía de Malaquías [70]

El libro de Malaquías contiene una profecía referente a una oblación pura sacrificada en todo lugar, en la cual la tradición patrístico-teológica, incluso el concilio de Trento, ha visto una clara prefiguración de la Eucaristía [71].

El profeta Malaquías surge en una época de relajación religiosa, al inicio del siglo V a.C., después del exilio y de la pre-

[70] G. RINALDI, *La profezia di Malacchia 1,11 e la messa*, en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero*... 23-30; R. RÁBANOS, *El sacrificio eucarístico profetizado por Malaquías:* Cult.Bíbl. 5 (1948) 151-154; A. REMBOLD, *Die eucharistische Weissagung des Propheten Malachias:* Theol.Glaub. 16 (1924) 58-70; B. MARIANI, *De sacrificio a Malacchia praedicto:* Ant. (1934) 193-242,361-382,451-474; E. GALBIATI, o.c., 99-101; F. BUCK, *Comentario a Malaquías: la Sagrada Escritura* 6 (BAC, Madrid 1971) 560ss; M. NICOLAU, *Nueva Pacua de la Nueva Alianza* (Madrid 1973) 73-75.

[71] Así lo vio la *Didachè (Didachè 14)*, Justino *(Dial. cum Tryphone 41:* PG 6,564) e Ireneo *(Adv. haer.* IV 17,5: PG 7,1023); los Padres del siglo IV se han referido a esta relación de la profecía con la Eucaristía con enorme frecuencia.

El concilio de Trento, por su parte, ha enseñado que la Eucaristía «es aquella oblación limpia que por ninguna iniquidad o malicia de los que la ofrecen puede mancillarse; aquella limpia oblación que el Señor predijo por Malaquías, que en todo lugar sería ofrecida a su nombre, que sería grande entre los pueblos» (ses.22 c.1; D 1742).

El canon romano describe, asimismo, la Eucaristía como «hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam», y la tercera anáfora actual hace referencia a la congregación del pueblo «para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha desde donde sale el sol hasta el ocaso».

dicación de Ageo y Zacarías y antes de los reformadores que fueron Esdras y Nehemías. Bajo el influjo de Ageo y Zacarías se reconstruye el templo de Jerusalén y el culto levítico; pero Jerusalén era entonces una ciudad pobre y desanimada, y el culto en el templo se realizaba con tanta negligencia, que Malaquías condena a los sacerdotes y a todo su servicio. El profeta recrimina las negligencias en el culto, los matrimonios con extranjeras y las injusticias, al tiempo que ve en el horizonte la esperanza de la era mesiánica.

Comienza exponiendo la predilección divina por Israel (Mal 1,1-5), para pasar a la recriminación de los pecados de los sacerdotes, que «desprecian el nombre de Yahveh» (6) y ofrecen «pan inmundo» (7) y víctimas viciadas e imperfectas para los sacrificios. Con tales dones no pueden agradar a Yahveh (8). A continuación viene el vaticinio:

«No tengo ninguna complacencia en vosotros, dice Yahveh Sebaot, y no me es grata la oblación de vuestras manos, pues desde donde el sol levanta hasta el poniente grande es mi nombre entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio de incienso y una oblación pura» (Mal 1,10-11).

El profeta no es contrario a los sacrificios en el templo, incluso se preocupa por su perfecta realización cultual, y más todavía, por su significado interior [72]. Emplea el término técnico de *minhâh*, que ya conocemos, y que se refiere a la oblación incruenta; pero aquí se emplea en el sentido de oblación en general, lo cual resulta claro si se tiene en cuenta que en 1,8-9 se habla de animales ciegos, cojos y en mal estado [73].

Malaquías, viendo la situación de negligencia, se traslada al futuro, y habla del sacrificio definitivo que será ofrecido por todo el mundo. Será ofrecido al nombre de Dios, al nombre de Dios conocido como tal [74]. Es un sacrificio que ofrecen las naciones *(goyîm)*, es decir, los gentiles [75].

[72] E. GALBIATI, o.c., 99-100.

[73] G. RINALDI, o.c., 25.

[74] «Grande es mi nombre» hace referencia al Dios único. «Ser grande» expresa en muchos casos la superioridad de lo único y, en el caso de Dios, «grande entre las gentes» viene a significar al «Dios único» (cf. G. RINALDI, o.c., 26). Por otra parte, el nombre designa aquí, como en los demás casos de la Biblia, a Dios en persona.

[75] A propósito del vaticinio se ha dado la interpretación de que la profe-

Se trata del sacrificio de la era mesiánica. Es claro que el reconocimiento del verdadero Dios por parte de las naciones nos lleva a un contexto mesiánico (cf. Is 2,3; 18,7; 40,5; 45,14). El profeta, como tantas veces ocurre, al contemplar la decadencia del culto, da un salto hacia el futuro, y habla de un tiempo mesiánico en el que se ofrecerá un sacrificio puro por parte de todo el universo.

2) El banquete escatológico [76]

Los profetas ven en perspectiva la realización de un sacrificio puro, el sacrificio de la era mesiánica, que sustituirá a los sacrificios de la vieja ley. Pero no es sólo la perspectiva del sacrificio lo que los profetas tienen en mente, sino también la figura de un banquete escatológico que sellará la era mesiánica.

Vimos ya el banquete sacrificial que se celebró como conclusión del rito de la alianza (Ex 24,1-11). Hemos visto los sacrificios pacíficos que culminaban también en un banquete. En todo ello se expresa la idea de la comunión de los hombres con Dios. Pues bien, la idea de banquete es tomada explícitamente por los profetas, y en su perspectiva mesiánica hablarán de un banquete ofrecido a todas las naciones.

La expectación mesiánica se concentra en la figura del Mesías que ha de venir, en las características de su reino, y es en este contexto, en el que se inserta el banquete escatológico ofrecido por Dios a todos los pueblos:

cía se referiría al culto de los prosélitos, pero en el tiempo de la misma el proselitismo entre los paganos era sólo incipiente, y no se podía decir de los prosélitos que estuviesen «en todo lugar» (cf. G. RINALDI, o.c., 27). Finalmente, la interpretación según la cual la profecía se referiría al culto pagano, no se mantiene en pie, pues resulta difícil para los judíos admitir un efectivo monoteísmo entre los paganos. Resulta, asimismo, difícil para ellos el aceptar una oblación «pura» en medio del mundo judío (cf. ibid., 27).

La interpretación del vaticinio en el sentido de un sacrificio «espiritual» en cuanto sacrificio de alabanza y acción de gracias, está también fuera de lugar, pues los sacrificios levíticos no son repudiados por el hecho de ser materiales en cuanto ofrenda ritual, sino por la negligencia y la falta de conversión interior. El uso del término *minhâh* para designar a la «oblación pura» nos hace penar en un sacrificio en sentido también ritual (cf. ibid., 29).

[76] E. GALBIATI, o.c., 79-87; A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano ³1983) 64-65; M. CONTI, *Il discorso del pane della vita nella tradizione sapienziale* (Roma 1967); L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia* (Roma 1977) 43-47.

«Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes» (Is 25,6-8).

Aparece aquí el universalismo defendido por los profetas y se describe la afluencia de todos los pueblos a Jerusalén con la imagen de un inmenso banquete. Todos los pueblos son convidados al monte Sión.

A partir de este texto, la idea del banquete mesiánico se hizo corriente en el judaísmo. Otro pasaje de Isaías (55,1-3) abunda en este sentido de banquete mesiánico, uniéndolo a la estipulación de una alianza eterna. El mesianismo, que parte de la promesa hecha por Natán a David (2 Sam 7,1-17), es aludido aquí por Isaías, el cual jamás evoca dicha promesa y nunca piensa en la restauración de la monarquía. En cambio, en este texto designa como alianza eterna el cumplimiento de las promesas hechas a David. Mesianismo y alianza son dos temas que se concretizan ambos en el banquete mesiánico.

«¡Oh todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed, sin plata y sin pagar, vino y leche! ¿Por qué gastar plata en lo que no es pan, y vuestro jornal en lo que no sacia? Hacedme caso y comed cosa buena, y disfrutaréis con algo sustancioso. Aplicad el oído y acudid a mí; oíd, y vivirá vuestra alma. Pues voy a firmar con vosotros una alianza eterna: las amorosas y fieles promesas hechas a David» (Is 55,1-3).

Un pensamiento análogo, aunque en otra perspectiva, lo encontramos también en los libros sapienciales. Cambia el contexto, porque ya no domina en Israel la figura del profeta, el hombre que experimenta la palabra de Dios y se siente transido de ella. Aparece la figura del sabio, que se caracteriza, más que por la posesión de la palabra, por la reflexión madura sobre la vida y sus avatares. Pero esta reflexión sobre la vida se hace en conexión con el Dios de la alianza y con caracteres religiosos, hasta el punto de que la sabiduría aparece personificada (Prov 8-9; Ecl 24; Sab 6-9) y provista de atributos divinos.

Es esta sabiduría la que habita entre los hombres y la que se acerca a ellos bajo la figura del banquete:

«La sabiduría ha establecido una casa, ha labrado sus siete columnas, ha hecho la matanza, ha mezclado su vino, ha aderezado también su mesa. Ha mandado a sus criados y anuncia en lo alto de las colinas de la ciudad: "Si alguno es simple, véngase acá". Y al falto de juicio le dice: "Venid y comed de mi pan, bebed el vino que he mezclado; dejaos de simplezas y viviréis, y dirigíos por los caminos de la inteligencia"» (Prov 9,1-6).

Esta temática, que presenta a la Sabiduría ofrecida en banquete a los hombres, será usada después por San Juan en el discurso del pan de vida y aplicada, en la primera parte del discurso (Jn 6,32-47), a Cristo mismo, pan de vida que es recibido por la fe, y en la segunda (Jn 6,48-59), a la Eucaristía como comida [77].

VI. TIPOS DE LA EUCARISTIA

Presentemos brevemente algunos tipos de la Eucaristía que la Iglesia ha visto como tales en determinados personajes o acontecimientos del Antiguo Testamento. El canon romano dice así en efecto: «Dirige tu mirada serena y bondadosa sobre esta ofrenda; acéptala como aceptaste los dones del justo Abel, el sacrificio de Abraham, nuestro padre en la fe, y la oblación pura de tu sumo sacerdote Melquisedec».

1) El sacrificio de Abel

El sacrificio de Abel es evocado por la carta de los Hebreos (11,4), donde es presentado como modelo de fe, en virtud de la cual sus sacrificios fueron aceptados por Dios.

En otro pasaje dice también la carta a los Hebreos que los cristianos se han acercado a «Jesús, mediador de una nueva alianza, y a la aspersión purificadora de una sangre, que habla mejor que la de Abel» (Heb 12,24). Aquí, la comparación, como se puede ver, se establece entre el sacrificio propio de Cristo en la cruz y el sacrificio, también personal, de Abel.

[77] Cf. M. CONTI, o.c.; A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours du pain de vie (Jn 6):* Nouv.Rev.Théol. 82 (1960) 803-822,918-939, 1040-1062.

2) El sacrificio de Abraham

En el Nuevo Testamento, el sacrificio de Abraham, que, bajo la petición de Dios, se presta a inmolar a su propio hijo Isaac (Gén 22,1-19), es visto como tipo del sacrificio de Cristo. San Pablo alude a él cuando dice: «El que no perdonó a su hijo, sino antes bien lo entregó por todos nosotros...» (Rom 8,32). Más clara todavía es la alusión de Juan: «Dios ha amado tanto al mundo, que ha entregado a su Hijo único...» (Jn 3,16). Se trata de la misma actitud de Abraham, que entrega a su propio hijo a la muerte.

Por su parte, la carta a los Hebreos considera la resurrección de Cristo, y ve en Isaac, recuperado por su padre, una imagen perfecta de Cristo resucitado y recuperado por el Padre tras su muerte: «Pensaba que poderoso era Dios aun para resucitar de entre los muertos. Por eso lo recobró, para que Isaac fuera también figura» (Heb 11,19).

3) El sacrificio de Melquisedec [78]

En Gén 14,18-20 encontramos la figura de Melquisedec, del que se dice que salió al encuentro de Abraham a la vuelta de la victoria sobre Kedorlaomer y los reyes que le acompañaban: «Entonces Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote del Altísimo, y le bendijo, diciendo: "¡Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de cielo y tierra, y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó a tus enemigos a tus manos"» (Gén 14,18-20).

Se ha discutido sobre el valor sacrificial del gesto de presentación del pan y del vino por parte de Melquisedec. El verbo *hôsî*, por sí mismo, no dice nada, pues literalmente significa presentar, hacer salir, y en el Antiguo Testamento no es usado con significado específicamente sacrificial [79]. El pan y

[78] G. CASTELLINO, *Il sacrificio di Melquisedec*, en A. PIOLANTI, *La Eucaristia. Il mistero...* 11-22; R. GALDOS, *Melquisedec en la patrística:* Est.Ecl. 19 (1945) 221-246; G. BARDY, *Melquisedec dans la tradition patristique:* Rev.Bibl. (1926) 496-504; (1927) 25-45; A. VACCARI, *Melchisedec, rex Salem, proferens panem et vinum (Gen 14,18):* Verb.Dom. 18 (1938) 208-214.235-243; G. WUTTKE, *Melchisedech, der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese* (Giessen 1927).

[79] Cf. G. CASTELLINO, o.c., 14.

el vino tampoco constituyen, de suyo, un índice cierto de sacrificio. Es preciso, por tanto, acudir al contexto. En efecto, en él vemos que se añade a la acción de la presentación las siguientes palabras: «pues era sacerdote del Altísimo».

Castellino defiende la tesis de que dicho inciso especifica la acción de presentar el pan y el vino; pues, si especificase sólo la identidad personal de Melquisedec, vendría junto al inciso primero: «rey de Salem» [80]. Además, dice, esta tesis está apoyada porque a continuación viene una acción sagrada, como es la doble bendición impartida por Melquisedec.

Esta interpretación parece favorecida por la traducción de la Vulgata, la cual añade el inciso mencionado («pues era sacerdote del Altísimo») a la presentación del pan y del vino con la partícula *enim* (al igual que la traducción de la *Biblia de Jerusalén* que hemos expuesto). Asimismo, el griego de los LXX traduce *we* por *dé,* colocándolo justamente después del inciso.

Vaccari, por el contrario, no apoya esta tesis y defiende que el inciso puede ir ligado a las bendiciones que siguen, y se apoya para ello en que la partícula *dé* es adversativa, y se referiría, por tanto, a un hecho nuevo [81]; pero también es cierto que Vaccari nota que, de cuatro proposiciones circunstanciales que aparecen en el capítulo, tres se refieren a lo que precede y sólo una a lo que sigue.

Sea como fuere, el hecho es que la carta a los Hebreos ve en Melquisedec un tipo de Cristo (Heb 5-7). Melquisedec, por no estar vinculado ni a la ley ni a la descendencia de Aarón, sin principio ni fin, viene a ser un personaje representativo del nuevo y eterno sacerdocio de Cristo, aunque lo cierto es que no hace mención de un sacrificio ofrecido por Melquisedec. Los Padres han visto en el pan y el vino aportados por Melquisedec la materia de un sacrificio ofrecido por él y, por tanto, una figura profética de la Eucaristía.

4) El maná

Finalmente, hagamos alusión al maná, como figura de la Eucaristía.

[80] Ibid., 15
[81] A. VACCARI, o.c., 210.

En Ex 16,2-5.9-16.31.35 se nos habla de este alimento milagroso, con el que Dios alimentó a su pueblo en la marcha por el desierto.

El termino *maná* es la forma aramea de la voz hebrea *man*. El Exodo mismo ofrece una etimología popular del término: los hebreos se habían preguntado: «Man hu?» (¿qué es?) (Ex 16,15), y así se llamó *mana* a aquel alimento; pero el significado exacto de la palabra *maná* es desconocido.

Moisés explica a su pueblo que este maná es el pan del cielo, el pan que el Señor les ha dado como alimento (Ex 16,15). Es, por tanto, un don de Dios que demuestra su fidelidad en los días difíciles de la rebelión y dispersión en el oasis de Cadés (Núm 14).

En Sal 77,24 encontramos una interpretación de este alimento como pan de los ángeles, al igual que la interpretación dada por Sab 16,20.

Una espiritualización de este alimento, imagen de la palabra de Dios, es la que aparece en Dt 8,2-3: Dios alimentó al pueblo con el maná para hacerle comprender que el hombre no sólo vive de pan, sino de toda la palabra que sale de la boca de Dios. Y en esta misma línea va Sab 16,20: el maná es la palabra de Dios que nutre una vida superior.

Por su parte, San Pablo llama a este alimento del desierto «alimento espiritual» (1 Cor 10,3). Todos bebieron la misma bebida espiritual, pues bebieron de la roca espiritual que les seguía, y la roca era Cristo, dice Pablo. Según una tradición rabínica, la roca de Núm 20,8 acompañó a los israelitas en el desierto; para Pablo, dicha roca simboliza a Cristo preexistente, actuando ya en la historia de Israel. Todo esto sucedió en figura, dice Pablo; en figura de lo que tenía que venir (1 Cor 10,6.11).

Es, sobre todo, Juan (Jn 6) el que desarrolla la teología del maná en relación a la Eucaristía.

CONCLUSION

Una vez que hemos visto las instituciones, ritos y figuras que preparan la Eucaristía en el Antiguo Testamento, particularmente la pascua y la realización ritual de la Alianza, cono-

cemos ya el contexto previo de la misma. Las instituciones principales del Antiguo Testamento, como son la pascua, el rito de la alianza y los sacrificios la preparan. Los profetas ven en perspectiva estas realidades y anuncian la conclusión de una nueva alianza y la realización de un sacrificio puro ofrecido por todo el mundo. Ninguna de estas instituciones tiene un carácter estático y cerrado en sí mismo, pues todas ellas, bajo la iluminación profética, anuncian una plenitud de sentido que las conduce a un culmen insospechado. Por ello se podría decir que el Antiguo Testamento «habla» de la Eucaristía. En el tiempo de la Antigua Alianza sólo Cristo tiene una prefiguración más rica que la Eucaristía. No en vano es ésta el misterio mismo de Cristo, entregado por él a los hombres.

CAPÍTULO II

LA EUCARISTIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

Entramos ya en el Nuevo Testamento, en la institución de la Eucaristía por parte de Cristo y en la primera comprensión de la misma por parte de la Iglesia. Aquí están las bases de toda la reflexión posterior de la Iglesia sobre la Eucaristía a lo largo de los siglos. Pero antes de examinar la institución de este sacramento veamos su contexto en la vida y muerte del mismo Cristo.

I. LAS COMIDAS DE JESUS CON LOS SUYOS

Con la llegada misma de Jesús irrumpe el reino de Dios entre los hombres, la presencia salvadora de Dios Padre, que se revela en Cristo y se regala a todos los hombres [1]. Todos los exegetas están de acuerdo en que el del reino es el tema central de la predicación de Jesucristo.

La figura y realidad del reino culmina toda la comunicación de Dios a su pueblo en la Antigua Alianza, de modo que en Cristo, en su misma persona, aparece la salvación de Dios, ofrecida a los hombres de forma gratuita, universal y permanente.

Mientras los profetas anunciaban al reino, Cristo se identifica personalmente con él. Su palabra y sus obras manifiestan la llegada del reino. A la pregunta del Bautista de si es él el que ha de venir o hay que esperar a otro, responde Jesús: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena

[1] R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca ²1974) 46-50; G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 1975) 67-100.

Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23). Jesús echa los demonios como signo de que el reino ha llegado: «Si por el espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28; Lc 11,20).

El reino llega a los hombres de manera gratuita, sin hacer balance de sus méritos, de modo que Jesús con su predicación ofrece una nueva idea de Dios. Los fariseos, anclados en su peculiar teología del mérito, se sienten con derechos delante de Dios y se escandalizan ante el comportamiento de Cristo, que no lleva cuenta de los méritos propios del hombre, sino de su arrepentimiento y sencillez de corazón. Parábolas como las del hijo pródigo (Lc 11,11-32), la del fariseo y publicano (Lc 18,9-14) y la predicación toda de Jesús resaltan una imagen nueva de Dios que escandaliza a los fariseos. La salvación es, antes que nada, don de Dios que se regala a los hombres sin atender a sus méritos; salvación que exige la cooperación y respuesta del hombre, pero que llega a él sin tener en cuenta sus méritos, su raza, su condición, su cultura, su estado social. Este es el escándalo: que Dios ofrezca su salvación a los publicanos, mujeres de mala vida, y que éstos, por su arrepentimiento y sencillez de corazón, precedan a los fariseos en el reino (Mt 21,31).

Pues bien, Jesús en este contexto tiene comidas con los hombres, particularmente con los pecadores, que, al igual que su palabra o sus milagros, son signo de la llegada del reino. De los milagros como signo del reino espera Jesús la conversión de los hombres (Mt 11,10-24; Lc 10,13-15), pues Jesús no los realiza nunca para satisfacer la curiosidad, sino dentro de un clima religioso y llamando a la conversión. Las parábolas tampoco son mera enseñanza aséptica sobre el reino, sino una interpelación directa a la conversión, presentando la hora decisiva de la llegada del reino y exigiendo el cambio [2].

Asimismo, las comidas de Jesús con los pecadores no son sólo un signo de amistad, sino un medio que anuncia y hace presente el amor de Dios a los hombres. Jesús come con Za-

[2] Cf. R. Fabris, *Gesù de Nazarecht Storia e interpretazione* (Assisi 1983) 191ss. Sobre el Jesús histórico remitimos a: J. A. Sayés, *Cristología fundamental* (CETE, Madrid 1985).

queo (Lc 19,9; Mt 9,9-13; 11,19 y par.). Se le acusa de que acoge a los pecadores y come con ellos (Lc 15,1-2). Surge el escándalo (Lc 7,47), de tal modo que tiene que defenderse en parábolas como la del hijo pródigo, en la cual la actitud del fariseo es retratada en la figura del hermano mayor (Lc 15,11-32). Jesús tiene que responder ante las acusaciones: «Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dicen: "Demonio tiene". Vino el Hijo del hombre, que come y bebe, y dicen: "Ahí tenéis un comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores"» (Mt 11,18).

Así, pues, el banquete expresa también la llegada del reino y, en este sentido, la Eucaristía será el banquete del reino por antonomasia. Es, como dice Schürmann, el don de la salvación escatológica [3]. Jesús, que presentó repetidas veces el reino con la imagen del banquete, dijo también que no bebería más del fruto de la vid hasta beberlo con ellos de nuevo en el reino del Padre (Lc 22,15-18). El reino que él anuncia y trae particularmente por su muerte y resurrección, se ha de consumar en el cielo y tendrá en el banquete eucarístico la forma más rica de pervivencia entre los hombres.

Con todo, la Eucaristía no es una comida más, la última de las que Jesús tuvo con los suyos. Si tiene una continuidad de significado con ellas, encierra por su inserción en el contexto pascual y su conexión con la muerte en la cruz, un significado único. No ver en la Eucaristía sino la última comida de Jesús con los suyos, es renunciar de intento al estudio del amplio y rico contenido que presenta en los textos de institución provenientes de Cristo [4].

[3] H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Salamanca 1982) 91.

[4] E. Schillebeeckx *(Historia de un viviente* [Madrid 1981] 279ss) dice que la última cena de Jesús es una cena de despedida en el marco de las otras comidas de Jesús con los suyos. Según él, la forma actual litúrgico-eclesial de los relatos bíblicos, tal como los aportan los evangelistas, encierran un núcleo primitivo que Marcos y Lucas expresan claramente cuando Jesús dijo que no volvería a beber del fruto de la vid hasta el banquete del reino (Mc 14,24; Lc 22,18). Cristo presentó su última cena como despedida de las comidas terrestres de los suyos y aludió a un nuevo banquete en el reino de Dios. Este es el núcleo histórico de los relatos eucarísticos, al que la comunidad ha añadido otra significación teológica.

II. EN EL CONTEXTO DE SU MUERTE

Los relatos de la institución de la Eucaristía vienen enmarcados, a excepción de 1 Cor 11,23-26, en el relato mismo de la pasión (Mc 14,22-25; Mt 26,25-29; Lc 22,15-20); pero aún más, la Eucaristía viene a expresar el sentido mismo que Jesús dio a su muerte. Pero ¿cómo entendió Jesús su muerte?

Ha pasado ya mucho tiempo desde que Bultmann dijera estas palabras: «La gran dificultad para entender una reconstrucción del retrato moral de Jesús consiste en que no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte... Nos es imposible hoy conocer si ella tuvo alguna significación para él y, en caso afirmativo, cuál fue ese sentido» [5].

Hoy en día sabemos más del sentido que Jesús dio a su muerte. Schürmann, empleando un método que podríamos llamar implícito [6], ha llegado a mostrar cómo Jesús pudo prever su muerte y conferirle un sentido. Jesús vivió una tensión de tipo ideológico, religioso y político con los jefes religiosos de su tiempo, desde la que pudo prever el desenlace de su muerte.

La nueva idea de Dios que Cristo aportó y que conmovió la concepción religiosa de los fariseos, jefes espirituales de Israel; la actitud ante el sábado (el que traspasaba el sábado debía ser condenado), la acusación de blasfemia, la autoridad que se arroga a la hora de interpretar la ley, eran motivos que pudieron hacer prever a Jesús su muerte. Particularmente su

[5] R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Iesus* (Heidelberg 1960) 11ss. Véase también en esta misma línea: W. SCHRAGE, *Das Verständnis des Todes Iesu Christi in N. Testament*, en *Das Kreuz Iesu Christi als Grund des Heils*, edt. por F. VIERING (Berlin 1969) 45-86; W. MARXSEN, *Anfangsprobleme der Christologie* (Gütersloh 1969) 46.

[6] H. SCHÜRMANN, o.c., 27. Más bibliografía sobre el tema: A. GEORGE, *Comment Jesús a-t-il perçu sa propre mort?:* Lum.Vie 101 (1971) 34-59; ID., *Le sens de la mort de Jésus pour Luc:* Rev.Bibl. 80 (1973) 186-217; P. BENOIT, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la Christologie* (Gembloux 1975) 111-140; X. LÉON DUFOUR, *Jésus face à la mort menaçante:* Nouv.Rev.Théol. 100 (1978) 802-821; ID., *Jesús ante la muerte inminente*, en *Jesus y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982) 99-140; ID., *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et les discours d'adieu*, en J. DUPONT, *Jésus aux origines...* 141-168; R. FABRIS, *Modelli interpretativi della Salvezza:* Riv.Bibl.Ital. 25 (1977) 268-296; ID., *Gesù di Nazareth* 241ss; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* 323ss.

entrada en el templo y su pretensión de purificarlo (Mc 11,15ss) fue una acción decisiva por la que comprometió su futuro. De esta acción dice Bornkamm que «con ello ofreció Jesús a sus adversarios el motivo que justificaba su prendimiento» [7]. Bastaba la amenaza contra el templo, dice Fabris [8], para incriminarle.

Otro dato que señala Schürmann como capaz de hacer pensar a Jesús en su muerte es, sin duda, la suerte corrida por Juan Bautista [9]. Jesús era relacionado frecuentemente con el Bautista (Mc 6,14-16; 8,28). Mateo cuenta que, cuando Jesús se enteró de la muerte de Juan, se retiró a la clandestinidad (Mt 14,13), y Lucas, por su parte, anota que los fariseos se acercaron a Jesús en aquel momento para pedirle que se marchara, porque Herodes quería matarle (Lc 13,31) [10].

Finalmente, sigue recordando Schürmann, si tenemos en cuenta las exigencias que tiene Jesús respecto de los suyos, hasta el punto de exigirles estar dispuestos al martirio, tendremos que pensar que Jesús mismo vivió interiormente la posibilidad de una muerte violenta [11].

Hay, por parte de Jesús, alusiones veladas a la pasión, como en Mc 2,19-20 al hablar del esposo que les será quitado o al traer la imagen del pastor herido (Mc 14,27-28). Se dan alusiones a la pasión tan discretas como cuando Jesús dice que «el Hijo del hombre se va, como está escrito de él» (Mc 14,21).

Se evoca también la pasión bajo la figura del bautismo (Lc 12,50) y bajo el simbolismo del cáliz (Mc 10,38 y par.).

Todas estas predicciones veladas de la pasión tienen la garantía de la autenticidad histórica, pues, como dice Fabris, «la referencia discreta a la pasión de Jesús, sin alusión alguna a la resurrección gloriosa, no corresponde al "credo" de la comunidad cristiana pospascual. Por ello es preferible suponer que

[7] G. Bornkamm, o.c., 165ss.

[8] R. Fabris, *Gesù di Nazareth* 244.

[9] H. Schürmann, o.c., 32ss.

[10] Jeremias, por su parte, advierte que Jesús tuvo que contar con una muerte violenta por varias razones: acusación de blasfemia, ruptura voluntaria del sábado, purificación del templo, vinculación a la muerte del Bautista y la conciencia de que la muerte en Jerusalén pertenece al ministerio profético (cf. o.c., 323-325).

[11] H. Schürmann, o.c., 38.

en el origen de la tradición de estas sentencias se encuentra la palabra de Jesús, que apela a los símbolos bíblicos del cáliz y del bautismo para dar un significado a su muerte en el marco de su pasión» [12].

Hay también predicciones solemnes y explícitas de la pasión, como Mc 8,31 y par.; 9,31 y par.; 10,33 y par. Ya en su tiempo, Bultmann explicó estas predicciones de la pasión por parte de Cristo como *vaticinia ex eventu* [13]. Jeremias, con mayor cautela, trata de salvar un núcleo histórico de las mismas, percibiendo en ellas un antiguo *mashal* (enigma) que estaría en la base de la segunda predicción: «el hombre es entregado a los hombres», y que después sería interpretado por la comunidad cristiana como entrega del Hijo del hombre [14].

Se podría decir, ciertamente, que en las predicciones, particularmente en la tercera, hay toda una serie de detalles descriptivos de la muerte de Cristo (entregado a los sacerdotes, maltratado, escupido, azotado, etc.), que parecen provenir de la comunidad pospascual; pero hay que tener también en cuenta otra serie de detalles que avalan, al menos, la historicidad de un núcleo: no puede venir de la comunidad primitiva la unión de títulos tan heterogéneos como el Hijo del hombre y el Siervo de Yahveh y su función humillante. Además, algunas de las predicciones tienen un contexto que les da garantías de autenticidad, como cuando Pedro, jefe de la comunidad primitiva, es tratado de «Satanás» (Mc 8,33), o aparecen en ridículo los hijos de Zebedeo, con sus pretensiones tan en desacuerdo con la actitud de Cristo y al propio tiempo obsesionados por la esperanza de una gloria humana (Mc 10,35-41 y par.).

Hay, además, un detalle significativo, y es que, de las nueve recensiones que tenemos de las tres predicciones solemnes, sólo una (Mt 20,19) especifica que la muerte de Jesús fue de crucifixión. De tratarse de un *vaticinium ex eventu*, ¿no se tenía que haber aludido siempre claramente a la muerte de crucifixión? ¿Cómo olvidar *a posteriori* un hecho tan importante y central en la fe de la Iglesia primitiva? Por

[12] R. FABRIS, o.c., 260.
[13] R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) 69.
[14] J. JEREMIAS, o.c., 326-328.

todo ello hay que salvar un núcleo histórico en las predicciones solemnes de la pasión por parte de Jesús.

Es cierto, pues, que Jesús pudo prever su muerte y que habló de ella. ¿Le dio también un sentido concreto?

Hay un dato que nos aproxima al sentido que Cristo confirió a su muerte: la utilización del modelo bíblico del profeta perseguido, pues se trata de un dato que aparece tanto en la versión sinóptica como en la joánea.

Cuando Jesús llega a su pueblo y es rechazado por la incredulidad de los suyos, se ve a sí mismo como el profeta que no se aceptado en su patria: «Un profeta sólo en su patria, entre sus parientes y en su casa carece de prestigio» (Mc 6,4). Lo vemos también en Mt 13,57; Lc 4,24, e incluso en Juan: «un profeta no goza de estima en su patria» (Jn 4,44).

Ya dijimos anteriormente que en el ambiente popular se enlazaba la figura y la actividad de Jesús con la suerte de Juan Bautista (Mc 6,14-16; Mt 21,26.46). Marcos describe la predicación y la muerte del Bautista como la del profeta perseguido (Mc 6,4ss), y en este mismo contexto, cuando los fariseos vienen a decir a Jesús que Herodes le amenaza con la muerte, contesta: «Id a decir a ese zorro: yo expulso demonios y llevo a cabo curaciones hoy y mañana y al tercer día soy consumado. Pero conviene que hoy, y mañana, y pasado mañana siga adelante, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,32-33).

La labor redaccional de Lucas se deja sentir en este texto (recordemos el significado que la ciudad de Jerusalén tiene para Lucas), pero hay en él un núcleo históricamente defendible, si tenemos en cuenta que en Mateo se encuentra también una tradición según la cual Jesús interpreta su muerte en relación al destino del profeta. En la polémica con los fariseos, les viene a decir que Israel ha matado siempre a los profetas, y ahora él mismo les provoca, diciéndoles: «¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23,33). Este texto hay que colocarlo en relación con la parábola de los viñadores. Ambas escenas tienen lugar en el enfrentamiento de Jesús con los fariseos momentos antes de su pasión.

Ligada a la figura del profeta está también la del Siervo sufriente. Schürmann, comprendiendo que Jesús «entendió y vivió su propia muerte amando, intercediendo, bendiciendo y

plenamente seguro de la salvación» [15], afirma que, aunque Jesús no se aplicara a sí mismo la figura del Siervo de Yahveh, no quiere decir que no se supiera como el Siervo de Dios, que sirve y que padece en favor de todos, porque la totalidad de su vida está marcada precisamente por ese talante [16]. Jeremias dice a este respecto: «No es lícito rechazar por principio como insostenible la afirmación de los evangelios de que Jesús encontró diseñado el sentido de sus sufrimientos en Is 53, aunque el material es limitado» [17]. No se puede privar *a priori* a Jesús de la posibilidad de entender su muerte en conexión con la figura del Siervo. La idea del valor expiatorio de la muerte era una idea que pertenecía al acervo casi común del ambiente cultural en el que se movió [18].

El sentido explícito de la expiación del Siervo aparece en el llamado *logion* de rescate: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y dar la vida en rescate de los muchos» (Mt 20,28; Mc 10,45). No nos detenemos aquí en dicho *logion* [19]. De todos modos, el significado de su muerte lo va a expresar Jesús en la institución de la Eucaristía como en ningún otro pasaje. Ningún otro texto explica mejor el sentido que confirió a su muerte, vinculando la Eucaristía directamente con la cruz.

III. EN EL CONTEXTO DE LA PASCUA

Para entender la Eucaristía, es imprescindible saber si Cristo la celebró o no en el contexto de la pascua judía [20]. Leamos el relato de Marcos:

[15] H. SCHÜRMANN, o.c., 54.

[16] Ibid.

[17] J. JEREMIAS, o.c., 333-334.

[18] Cf. H. SCHÜRMANN, o.c., 50; J. JEREMIAS, o.c., 333. Véase también E. LOHSE, *Märtyrer und Gotteskneck* (Göttingen 1955) 13-122; F. SCHNIDER, *Jesus, der Prophet* (Freiburg-Göttingen 1973) 130-172.

[19] Sobre el *logion* de rescate puede verse: A. FEUILLET, *Le «logion» sur la rançon:* Rev. Scien. Phil. Théol. 51 (1967) 368-379; J. HERMANN, *Die Idee der Sühne im alten Testament* (Leipzig 1905); G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 110ss; H. SCHELKLE, *Die Passion Iesu in der Verkündigung des N. Testaments* (Heidelberg 1949) 135-142; V. TAYLOR, *Jesus und His Sacrifice* (London 1951) 99-105; J. JEREMIAS, *Das Lösegeld für Viele:* Judaica 3 (1947-48) 249-264; E. LOHSE, *Märtyrer* 117-122; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959) 126-128.

[20] He aquí la bibliografía principal sobre las palabras de Institución de

«El primer día de los Azimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dicen sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a hacer los preparativos para que comas el cordero de pascua?" Entonces envía a dos de sus discípulos y les dice: "Id a la ciudad; os saldrá al encuentro un hombre llevando un cántaro de agua; seguidle, y allí donde entre decid al dueño de la casa: El maestro dice: ¿Dónde está mi sala, donde pueda comer la pascua con mis discípulos? El os enseñará en el piso superior una sala grande, ya dispuesta y preparada; haced allí los preparativos para nosotros". Los discípulos salieron, llegaron a la ciudad, lo encontraron todo como les había dicho y prepararon la pascua» (Mc 14,12-16 y par.).

la Eucaristía: J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980); H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18* (Münster 1953); ID., *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20* (Münster 1955); ID., *Iesu Abschiedrede Lk 21,21-38* (Münster 1956); ID., *Palabras y acciones de Jesús en la última cena:* Conc. 40 (1968) 629-640; ID., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Salamanca 1982); ID., *Die Gestalt der urschristlichen Eucharistiefeier:* Münch. Theol. Zeit. 6 (1955) 107-131; ID., *Le récit de la dernière cène Lc 22,7-38* (Le Puy 1966); P. BENOIT, *Le récit de la Cène dans Lc 22,15-20: Exégèse et Théologie* I (París 1961) 163-203; ID., *La date de la Cène:* ibid., I 255-261; ID., *Les récits de l'institution de l'Eucharistie et leur portée:* ibid., I 210-239; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vätern* I/1 (Freiburg 1964); E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia* (Torino 1969); E. SCHWEIZER, *Das Herrenmahl im N. T. Ein Forschungbericht:* Neotestamentica (Zürich 1963) 344-347; J. L. ESPINEL, *La Eucaristía en el N. T.* (Salamanca 1980); R. PESCH, *Das Abendmahl und Iesu Todesverständnis* (Freiburg-Basel-Wien 1978); J. DUPONT, *Ceci est mon corps; ceci est mon sang:* Nouv. Rev. Théol. 80 (1958) 1025-1041; F. HAHN, *Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung:* Evang. Théol. 27 (1967) 337-374; ID., *Zum stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles:* Evang. Théol. 35 (1975) 553-563; F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ* (Neuchâtel-Paris 1955); ID., *Le sacrement de la sainte Cène* (Neuchâtel-Paris 1948); C. PERROT, *Le répas du Seigneur:* Mais. Dieu 123 (1975) 29-46; T. BARROSSE, *La pascua y la comida pascual:* Conc. 40 (1968) 536-547; J. COPPENS, *L'Eucharistie néotestamentaire: Exégèse et Théologie,* III (Gembloux-Paris 1968) 269-272; J. DELORME, *La Cène et la Pâque dans le N. T.:* Lum. Vie 31 (1957) 9-48; A. J. B. HIGGINS, *The Lord's Supper in the N. T.* (London 1952); K. KERTELGE, *Das Abendmahl Iesu in Markusevangelium,* en *Mélanges Zimmermann* (Bonn 1980) 67-80; E. KILMARTIN, *La última cena y las primitivas eucaristías de la Iglesia:* Conc. 40 (1968) 548-560; W. MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem* (Gütersloh 1963); X. LÉON DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el N. T.* (Madrid 1983); ID., *Jésus devant sa mort à la lumière des textes de l'institution eucharistique et des discours d'adieu,* en J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (Gembloux 1975) 141-148; ID., *Jesús ante la muerte inminente,* en *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982) 99-140; J. J. VON ALLMEN, *Essai sur le répas du Seigneur* (Neuchâtel 1966).

1) Un problema cronológico

El evangelio crea una verdadera dificultad cronológica en torno al día en que Jesús celebró la Eucaristía con los suyos. Con los sinópticos en la mano, la cena de Jesús tuvo lugar «el primer día de los Azimos», la noche del 14 al 15 de Nisán, al ocaso del sol[21]; por consiguiente, fue una cena pascual judía y todos los acontecimientos de la pasión tuvieron lugar del 14 al 15. Pero, según el evangelio de Juan (Jn 13,1.29; 18,28; 19,14), Jesús muere el día 14, pues ese día, anota Juan, era el día de la preparación de la pascua, cuando los corderos eran inmolados en el templo y cuando, puesto el sol, se comía la cena pascual. Según Juan, Jesús muere, en consecuencia, el día en que los judíos celebran la pascua, la tarde del viernes 14. Por consiguiente, Jesús adelantó la cena veinticuatro horas y los acontecimientos de la pasión tuvieron lugar del 13 al 14.

Se han dado intentos de armonización entre los sinópticos y Juan:

—Chwolson y Lichtenstein, a quienes se adhirieron J. Klausner, I. Zolli y P. Billerbeck[22], defendieron que en tiempo de Jesús todavía se inmolaban los corderos al anochecer del 14 al 15 de Nisán, y como ese año el 15 cayó en sábado, los corderos se inmolaron el día antes, al anochecer del 13. Los fariseos y, con ellos, Jesús celebrarían aquel año la pascua después de la inmolación, en la noche del 13 al 14; en cambio, los saduceos la celebrarían en la fecha habitual, en la noche del 14 al 15. De este modo se armonizan los sinópticos y Juan.

[21] Mc 14,12 llama al día 14 «primer día de los ázimos» y día en el que se sacrificaba el cordero pascual, lo cual, dice Jeremias, es contradictorio, porque el primer día de los ázimos era propiamente el 15; sin embargo, el sacrificar el cordero era algo propio del 14; por eso hay que pensar que fue esa fecha, continúa Jeremias, el 14, al atardecer, cuando Jesús tuvo la pascua con los suyos. Dice Jeremias (*La última cena* p.16) que, cuando aparecen juntas dos referencias cronológicas aparentemente pleonásticas, la segunda determina a la primera de una manera más exacta. Además, la cena tuvo lugar en el día de los preparativos, el 14 de Nisán.

[22] D. CHWOLSON, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes* (Leipzig [2]1908); J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth* (Jerusalén [3]1952) 448-450: I. ZOLLI, *Il Nazareno* (Udine 1938) 207-209; M. J. LAGRANGE, *L'Évangile de Jésus-Christ* (Paris [4]1929) 494-499; J. LICHTENSTEIN, *Kommentar zum Matthaeusevangelium* (Leipzig [2]1913) 122ss; H. L. STRACK, *Pesahim* (Leipzig 1911) 10; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch* II (München 1924) 847-853.

Jeremias ve en esta teoría varios inconvenientes: Es verdad que la inmolación de los corderos tenía lugar en la noche del 14 al 15; pero, en caso de colisión con el sábado, la inmolación se adelantaba no veinticuatro horas, sino cuatro o cinco, es decir, hasta poco después del mediodía. Además, desde el siglo II antes de Cristo, la inmolación no se hacía al anochecer, sino a partir de las dos de la tarde del 14. Es imposible, por otra parte, que los saduceos inmolaran el cordero la noche del 13 al 14 y no lo comieran hasta veinticuatro horas más tarde [23].

— J. Pickl ha mantenido la tesis de que, dada la gran afluencia, no todos podían inmolar el 14, y así se implantó la práctica de que los galileos inmolaran la tarde del 13 al 14 [24].

Esta teoría, a juicio de Jeremias [25], carece de pruebas positivas.

— Finalmente, A. Jaubert [26] ha defendido la teoría de la existencia de dos calendarios de la pascua. Según ella, uno sería el de Qunrâm, que se ajustaba al ciclo solar, y otro el oficial, que se ajustaba al ciclo lunar. Los sinópticos habrían seguido el primero, de modo que Jesús habría celebrado la pascua en martes; en cambio, Juan se adaptaría al calendario oficial.

Esta teoría, a juicio de Jeremias, es pura fantasía [27], de modo que ningún intento de armonización ha conseguido imponerse críticamente.

Entonces, ¿es o no pascual la cena que Jesús celebró con los suyos?

[23] J. JEREMIAS, o.c., 22-23. Lichtenstein, Strack y Billerbeck se apoyan también en que aquel año hubo un calendario diferente entre fariseos y saduceos a la hora de fijar el comienzo del mes de Nisán. Los fariseos habrían fijado el comienzo del mes y, consecuentemente la pascua, un día antes que los saduceos, de modo que aquel año habría habido inmolación de los corderos y celebración de la pascua en dos días consecutivos. Jesús y los suyos la habrían celebrado un día antes que los saduceos, y así los sinópticos revelarían el cálculo fariseo y Juan el saduceo.

Jeremias concede una probabilidad a esta explicación, pero objeta que el dato de la inmolación de los corderos en dos días consecutivos no está documentado (cf. o.c., 23).

[24] J. PICKL, *Messiaskönig Iesus* (München 1935) 247ss.

[25] Cf. o.c., 23.

[26] A. JAUBERT, *La date de la cène. Calendrier biblique et liturgique chrétienne* (Paris 1957).

[27] Cf. o.c., 24.

El problema queda en pie. La cronología de Juan pesa lo suyo [28], tanto más si tenemos en cuenta que los sinópticos colocan la muerte de Jesús en viernes, «el día de la preparación, víspera del sábado» (Mc 15,42; Mt 27,62; Lc 23,54), en contra de lo que suponen en el relato de la institución de la Eucaristía y de acuerdo entonces con la cronología de Juan (Jn 19,31.42).

De todos modos, lo importante no es si Jesús celebró la cena en el preciso momento en el que los judíos celebraban la pascua, sino si la realizó en el marco teológico de la misma.

A nuestro modo de ver, Jeremias sigue un camino adecuado para indagar si la cena de Jesús tuvo lugar en el marco de la celebración judía pascual, fijándose para ello en un conjunto de datos que se mencionan de pasada y sin intención teológica alguna [29].

Así, se menciona que la última cena tuvo lugar en Jerusalén, y sabemos que la fiesta de pascua desde el año 621 a.C. había dejado de ser una fiesta doméstica, para convertirse en una fiesta de peregrinación a Jerusalén. Se utiliza un local prestado (Mc 14,13-15), según la costumbre judía de ceder gratuitamente a los peregrinos ciertos locales. Jesús come en esta ocasión con los Doce (la celebración de la pascua exigía la presencia, al menos, de diez personas). Tiene lugar «al atardecer», «recostados» y no sentados (así se hacía en la cena pascual, como signo de liberación). El lavatorio de los pies se explica desde la práctica exigida a los laicos para poder comer la cena pascual. El hecho de que Jesús parta el pan en el curso de la cena («mientras comían»: Mc 14,18-22) es significativo, pues en una comida ordinaria se comenzaba siempre

[28] Es imposible que gran parte de los acontecimientos narrados en Mc 14,17-47 ocurrieran el 15 de Nisán, ya que por ser el primer día de los Azimos tenía carácter de fiesta. La cronología de Juan, en cambio, que sitúa la celebración de la cena veinticuatro horas antes, sería más compatible con los acontecimientos (la ida a Getsemaní, el portar armas, el retorno del Cirineo del campo, la compra de la sábana, la constitución del tribunal, etc.).

Es también de peso la objeción de que, según San Juan, los judíos no entraron en el pretorio para no contaminarse y así «comer la pascua» (Jn 18,28), por lo que Jesús fue crucificado antes de la noche de pascua. Era «el día de la preparación de la pascua, alrededor de la hora sexta» (Jn 19,13-14). Juan hace ver que Jesús muere en el momento mismo en que los corderos eran inmolados en el templo.

[29] Cf. o.c., 42ss.

por la fracción misma. El hecho de haber vino no era habitual y se reservaba para las ocasiones solemnes. El vino rojo era el propio de la cena pascual. El himno que se canta (Mc 14,26; Mt 26,30) era el himno *Hallel*, que se recitaba en la cena pascual. Después de cenar no vuelve Jesús a Betania como en las noches anteriores, sino que se encamina al huerto de los Olivos (era preceptivo pasar esa noche en Jerusalén: Dt 16,7). Jesús anuncia durante la cena su pasión inminente, y sabemos que la explicación de los elementos especiales de la comida era parte integrante del rito pascual. Habría que añadir también el tema del memorial («haced esto en memoria mía»), que pertenecía al ambiente de la celebración pascual.

De estos argumentos, el más decisivo es el canto del *Hallel* y la explicación de Jesús dada sobre el pan, en conexión con lo que hacía el padre de familia en la pascua judía [30].

Benoit, por su parte, propone la solución de que Jesús, sabiendo que iba a morir en el momento de pascua, anticipó en su cena el rito pascual, lo cual respetaría la cronología de Juan y tendría en cuenta la presentación de los sinópticos [31]. De todos modos, lo que importa es que, sea por concordancia exacta o por anticipación, no hay duda de que la cena de

[30] No todos los argumentos de Jeremias son igualmente convincentes, y así lo reconoceremos con Léon Dufour (cf. *La fracción del pan. Culto y existencia en el N.T.* [Madrid 1983] 376-378). Por ejemplo: el que esté con los Doce no es una prueba apodíctica de que la cena fuera pascual; tampoco es decisivo el hecho de quedarse en Jerusalén ni el que tenga lugar a la noche.

Sin embargo, otros argumentos de Jeremias nos parecen convincentes, e inválidos los que presenta en contra Léon Dufour. Por ejemplo: respecto al canto del *Hallel*, no parece adecuada la respuesta de Léon Dufour del uso del mismo por los terapeutas de Egipto. Jeremias veía, por su parte, un signo de la celebración pascual en el «mientras comían», a lo que Léon Dufour responde diciendo que también en las comidas solemnes la fracción del pan inauguraba la comida en cuanto tal. Pues bien, ésta es justamente la diferencia señalada por Jeremias: mientras en las comidas solemnes la fracción del pan se hace al inicio, en la comida pascual se hace dentro de la misma. Asimismo, el que la explicación sobre el pan dada por Jesús sea un gesto profético no destruye la conexión que el gesto de Jesús tiene con la explicación dada por el padre de familia sobre el pan en la *haggadāh* judía.

Finalmente, sobre el detalle de que los comensales estuvieran recostados, observa Léon Dufour que también lo estaba Jesús en las comidas ordinarias (multiplicación de los panes, etc.) (Jn 6,11), pero hay que tener en cuenta en este punto que el relato de la multiplicación, por ejemplo, está redactado desde la perspectiva eucarística (cf. J. ESPINEL, o.c., 123).

[31] P. BENOIT, *Eucaristía*, en X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona [4]1967) 270.

Jesús se desarrolló en la atmósfera de la fiesta pascual y que, «habiendo querido esta coincidencia, el Maestro se ha servido de ella para instituir el nuevo rito» [32].

En efecto, aunque no sepamos resolver el problema cronológico, es claro que la cena se celebró en el contexto pascual. Los sinópticos con sus expresiones («preparar la pascua» [Mt 26,17.19 y par.], «hacer la pascua» [Mt 26,18], «comer la pascua» [Mt 26,17 y par.]) están haciendo referencia al cordero pascual. Por otra parte, hay también indicaciones en Juan de que la cena de Jesús fue una cena pascual: se celebró en Jerusalén a pesar de que la ciudad estaba llena de peregrinos (cf. Jn 11,55; 12,12.18.20). Según Juan, la última cena se prolongó hasta bien entrada la noche. El mismo Juan refiere también que Jesús celebró esta cena con el grupo restringido de los discípulos y de modo solemne, pues la comieron reclinados. También Juan anota que Jesús no fue esa noche a Betania, sino que fue al otro lado del torrente Cedrón. Estos detalles son propios de una cena pascual [33].

Los datos señalados nos hacen pensar que la cena de Jesús tuvo un contexto pascual y que se celebró en el marco de su significación.

Ciertamente, la cena de Jesús no fue una comida de *quiddus̆* [34]. El *quiddus̆* era una bendición que se pronunciaba al principio de cada sábado o día de fiesta. Jeremias, que se queja de que se hayan escrito tantas falsedades sobre el *quiddus̆*, afirma que éste no era ni una cena ni un sacrificio, sino simplemente una bendición [35]. Jamás han existido las cenas de *quiddus̆*. Se llegó a esta teoría porque la fracción del pan, que inaugura la comida en el *quiddus̆* sabático actual, viene a continuación de la bendición del vino; pero esta aso-

[32] P. BENOIT, *Les récits de l'institution...* 214.

[33] Por ello dice Jeremias (o.c., 86) que el relato de Juan no es uniforme, que en él se encuentran huellas de que la cena de Jesús fue pascual.

[34] Defendieron que Jesús había celebrado una cena de *Quiddus̆:* F. Spitta *(Zur Geschichte und Literatur der Urchristentums* I [Göttingen 1893] 247), P. Drews *(Eucharistie,* en *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* V [³1983] 563), G. H. Box *(The Jewish Antecedents of the Eucharist:* Journ. Theol. Stud. 3 [1901-1902] 357-369). También P. Batiffol *(L'Eucharistie,* Paris 1905), pero ha sido más cauto en *Études d'histoire et de théologie positive. II. L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation* (Paris ⁸1920) 136.

[35] Cf. o.c., 27.

ciación data, según Jeremias, de la época tardía tanaítica o, quizás, del comienzo de la época amoraítica. Por tanto, no pertenece al mismo Jesús [36]. Además, el marco de la comida de Jesús es distinto; refleja, como hemos visto, un ambiente pascual.

Finalmente, sobre el influjo de las comidas esenias no se ha demostrado nada hasta ahora.

2) La «haggadà» judía

Es siempre interesante tener en cuenta, en la medida en que nos es posible, el rito mismo de la celebración pascual, pues con ello se cobra luz para comprender mejor la Eucaristía.

La *mishnǎ* nos ha descrito el rito de la pascua o *haggadǎ* judía, la cual es una verdadera catequesis pascual que provenía del mandato de Yahveh de explicar a los hijos el significado del rito. Tenemos una versión del siglo II, aunque toma materiales de siglos anteriores y refleja, probablemente, lo que se hacía en la época de Cristo [37]. Este era el rito:

— El padre de familia iniciaba la celebración con la bendición a Yahveh por la fiesta de pascua y por el vino, que se tomaba en una primera copa a modo de aperitivo. Esta era la bendición *(berakkàh)*: «Bendito eres tú, Señor, Dios nuestro, rey del mundo, creador del fruto de la vid».

[36] Ibid., 28. Se ha querido relacionar también la cena de Jesús con los *Haburá*, comidas de grupos de amigos que tenían un carácter religioso (así: K. G. GOETZ, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [Leipzig ²1907] 243ss; R. OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn* (München 1934) 235-237; G. DIX, *The Shape of the Liturgy* [Westminster 1945] 50-70).

Jeremias observa a este respecto que toda comida judía, por el hecho de incluir una bendición, tenía carácter religioso; pero el dato principal es que las hermandades eran *haburot miswa*, es decir, hermandades para la observancia de una obligación (petición de mano, boda, circuncisión, banquete, fúnebre, etc.); pero no consta que tales hermandades celebraran banquetes rituales (cf. o.c., 30).

[37] Los textos principales de la *mishná* pueden encontrarse en L. LIGIER, *Textus selecti de magna oratione eucharistica, addita Haggadah Paschae et nonnullis benedictionibus* (Roma ² 1965). Véase también: H. L. STRACK-P. BILLERBECK, IV (München 1928) 41-76; H. L. STRACK, *Pesahim* (Leipzig 1911) 16-48; B. ITALIENER, *Der Ritus der Handschrift*, en B. ITALIENER-A. FREIMANN-A. L. MAYER-A. SCHMIDT, *Die Darmstädter Pessach-Haggadah*. Textband (Leipzig 1927) 71-165.

— Después de purificar las manos, se traían les lechugas amargas, el *haroseth* (salsa o mermelada de frutas de color rojo). Se mezclaban las lechugas en la salsa y se comía una parte.

— Se llenaba una segunda copa y se presentaba, pero todavía no se comía.

— A continuación venía propiamente la liturgia pascual. Se iniciaba con la rememoración *(haggadà)*, que hacía el padre, de la noche de la liberación de Egipto, explicando el simbolismo de los alimentos: el cordero recordaba la noche de la liberación; los ázimos, la prisa de la salida; las hierbas amargas, la amargura de la estancia en Egipto. Se cantaba la primera parte del *Hallel* (Sal 112-113,8). Se bebía la segunda copa.

— De nuevo se lavaban las manos. El padre de familia toma el pan y dice la bendición: «Bendito eres tú, Señor, Dios nuestro, que haces producir el pan a la tierra». Rompía el pan y daba un pedazo a cada uno de los presentes.

— Se comía entonces el cordero con el pan ázimo. Después de esto no se podía tomar otro alimento hasta el día siguiente. Se lavaban de nuevo las manos.

— Se llenaba de nuevo la tercera copa, llamada copa de bendición, llamada de este modo porque el padre recitaba la bendición sobre ella. Todos bebían esta tercera copa.

— Se llega así a la cuarta copa y se recitaba la segunda parte del *Hallel* (Sal 113-118). Se bebe esta copa, y con ello se señala el final.

Este era, pues, el rito de la celebración pascual. Tendremos ocasión de señalar la conexión de ciertos gestos de Jesús con elementos significativos del mismo.

3) El problema de Lc 22,14-20

Antes de entrar en el relato mismo de la última cena, tenemos que exponer el problema particular que presenta el relato de Lc 22,14-20, y que ha sido causa de múltiples interpretaciones.

El relato de Lucas dice así:

«14. Cuando llegó la hora, se puso a la mesa con los apóstoles; 15. y les dijo: "Con ansia he deseado comer esta pascua

con vosotros antes de padecer; 16. porque os digo que no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios".

17. Y tomando una copa, dadas las gracias, dijo: "Tomad esto y repartidlo entre vosotros; 18. porque os digo que, a partir de este momento, no beberé el producto de la vid hasta que llegue el reino de Dios".

19. Tomó luego pan y dadas las gracias, lo partió, se lo dio diciendo: "Este es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía". 20. De igual manera, después de cenar, la copa diciendo: "Esta copa es la nueva alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros [38]"».

Este texto presenta una dificultad que no carece de importancia. Hay que tener en cuenta, por otra parte, que el texto de los códices no coincide; hay una versión llamada «larga» (la que hemos citado) y otra breve (15-19a), a la que falta: «que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía» y lo referente a la copa de institución.

El problema no carece de importancia, como decimos, porque en el texto breve el orden copa-pan sería inverso al de los otros sinópticos y Pablo. Veamos las opiniones al respecto.

En 1881, Westcott y Hort se pronunciaban por la autenticidad del texto breve [39]. El hecho, como decimos, no carecía de importancia, pues con la inversión copa-pan en el texto breve de Lucas se pretendía ver incluso la forma más primitiva de una evolución posterior de la Eucaristía y se pensaba también que el origen de la Eucaristía fuera una comida de despedida, sin las palabras concretas sobre el pan y el vino creadas por la Iglesia.

Hoy en día, ciertamente, la mayoría de los estudiosos está por la autenticidad del texto largo no sólo por la abundancia de manuscritos en su favor [40], sino por motivos de crítica in-

[38] Traducción tomada de la *Biblia de Jerusalén*.

[39] B. F. WESCOTT-F. J. A. HORT, *The New Testament in the Original Greek* I (Cambridge-London 1881) 177.

[40] Todos los manuscritos griegos, menos el D, traen la versión larga, también lo traen todas las versiones antiguas, a excepción de la *Vetus syriaca*, que trae, más bien, un texto mixto, y una parte de las representantes de la Itala. Citan el texto largo todos los autores cristianos antiguos, empezando por Marción, Justino y Taciano (cf. J. JEREMIAS, o.c., 150). Así, pues, el texto

terna. Citemos a Schürmann [41], Benoit [42], E. Schweizer [43]. También Jeremias, que en la primera edición de su *Ultima cena* defendía la lectura breve, se inclinó, a partir de la segunda (1949), por la lectura larga [44]. Citemos, finalmente, a Patsch [45].

Mayor complejidad existe a la hora de interpretar la conexión de 15-19a con 19b-20. Veamos, al menos, las opiniones más importantes:

Schürmann sostuvo que los v.15-18 respondían a una presentación de la institución eucarística en el marco de la pascua judía y que formaría una unidad independiente. Comprendería una doble palabra de Jesús pronunciada con ocasión de la última cena, y cuya meta sería sólo anunciar el alcance de su muerte cercana [46]. En un segundo estadio, sería la comunidad cristiana la que retocó el texto en función de la comida eucarística, poniendo ya el nombre *eucharistésas* (v.17) y añadiendo «antes de padecer» (v.15). «El relato de Lc 22,15-18 es, en su tenor actual, el relato de este cambio de sentido, operado en la comida pascual por la institución eucarística» [47]. Finalmente, en un tercer estadio, este texto fue completado con el relato de la institución (19b-20) [48].

Esta génesis, propuesta por Schürmann, presenta dificultades. En primer lugar, no se comprende que en el segundo estadio de la evolución, bajo la influencia de la comida eucarística, el texto haya adquirido sólo un breve matiz eucarístico. ¿Qué sentido tiene la evolución hacia un estadio que no es ni la pascua judía ni tampoco la eucaristía cristiana?

Pero, aun suponiendo que en el segundo estadio se tratase de la copa de la institución (tercera copa o copa de la bendi-

largo goza de mayoría tanto en cuanto a cantidad como a autoridad de los testimonios.

[41] H. SCHÜRMANN, *Lk 22,19b-20 als ursprüngliche Textüberlieferung:* Bibl. 32 (1951) 364 392; ID., *Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18* (Münster 1953).

[42] P. BENOIT, *L'ascension:* Rev. Bibl. 56 (1949) 189.

[43] E. SCHWEIZER, *Das Herrenmahl im N.T.*... 344-347.

[44] J. JEREMIAS, o.c., 166ss.

[45] H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Iesus* (Stuttgart 1972).

[46] H. SCHÜRMANN, *Le récit*... 21ss; ID., *Der Paschamahlbericht Lk 22,15-18* (Münster 1953).

[47] *Le récit*... 24.

[48] Ibid., 28-29.

ción), dicha copa, tras la adición de los v.19-20, pasó a ser la primera copa de la pascua judía. Ahora bien: ¿No es ésta una evolución complicada? Además, una vez añadidas las palabras de la institución (v.19-20), se forma un duplicado de narraciones eucarísticas que carece de sentido.

De todos modos, Schürmann no pretende en ningún caso reducir el relato de la institución eucarística (v.19b-20) a una mera explicación hecha por la comunidad de las palabras preeucarísticas de Cristo [49].

[49] Dice así Schürmann: «Las palabras de la cena incluidas en este relato (Lc 22,16-20 = Mc 14,25 y par. de Mt) no pueden ser alegadas contra las palabras explicativas del relato de la institución. La profecía de la muerte (Lc 22,18 y par.) (en su forma originaria) tampoco sirve de base al ofrecimiento del cáliz y, sobre todo, Lc 22,16 no explica por qué la «fracción del pan» está añadida a la acción del cáliz. La doble acción practicada en la comunidad no puede entenderse a partir del relato de Lc 22.15-18 y par, sino que se encuentra su explicación únicamente en el relato original de la institución» (H. SCHÜRMANN, *Palabras y acciones*... 633).

Modernamente, Léon Dufour ha presentado una explicación que va mucho más lejos y que daría lugar a la teoría según la cual la comunidad primitiva explicitó en sentido cultual (relato de la institución) una tradición original que era de talante testamentario y que de suyo incluiría sólo el rito del pan como símbolo de la entrega de Cristo a la Iglesia.

Léon Dufour propone la hipótesis de que Marcos introdujo y añadió el rito sacrificial a la copa (Mc 14,24b) en el texto testamentario de Lc 22,17-18, de modo que, si suprimiéramos dicha interpolación, Mc 14,23.24a.25 coincidiría con Lc 22,17-18. Por ello puede decir Léon Dufour: «Lucas ha conservado perfectamente una tradición especial, mientras que Marcos la ha dislocado; al unir las palabras del pan a las relativas a la copa (Mc 14,24b), ha puesto más el acento en la institución» (cf. *La fracción del pan* 119).

Lo que ha hecho Marcos ha sido fusionar dos tradiciones: una la del pan (que sería histórica, y que estaría enmarcada en el contexto de testamento y despedida de Jesús, que toma el pan como instrumento de su servicio a la Iglesia; cf. o.c., 221), y otra referente a la copa de vino, que proviene de la comunidad y que da lugar a una versión cultual de la Eucaristía en la que predomina el valor de la sangre y la expiación.

Como vemos, esta interpretación de la Eucaristía implica un reduccionismo importante del significado de la misma. El mismo Léon Dufour, consciente de los problemas que plantea su hipótesis, considera que Jesús mismo bien pudo servirse del tema de la alianza. Es también consciente de que su hipótesis concede mucho a la capacidad interpretativa de la Iglesia (o.c., 226). De todos modos, acaricia la hipótesis mencionada apelando a que Jesús no puso nunca de relieve ninguna prescripción ritual (o.c., 227) y dejó su gesto simbólico de despedida sobre el pan abierto a una interpretación más amplia por parte de la Iglesia (o.c., 230).

Podemos preguntarnos si esta hipótesis tiene verdadero peso. En primer lugar trata de dar una explicación histórica del texto breve (o.c., 225), abandonado hoy día por los exegetas, y olvida precisamente que dicho texto tiene la estructura copa-pan, mientras que el texto pretendidamente paralelo de

Por su parte, Patsch ha presentado una nueva explicación del problema [50]. Ha visto en el texto largo de Lucas una catequesis de tonos históricos que relata la última cena de Jesús en el marco de la pascua judía. La copa mencionada en el v.17 sería la primera copa de la pascua judía. Las palabras sobre el pan estarían así en su puesto y las palabras sobre el vino corresponderían a la tercera copa, llamada de bendición. Jesús en ese marco declara su deseo de comer la pascua, al tiempo que su decisión de no comerla más hasta la consumación del reino (v.14).

La ausencia de otros elementos propios de la pascua judía se explicaría porque en la celebración cristiana primitiva sólo se conservaban los elementos más importantes, según Patsch.

Esta teoría de Patsch hemos de admitirla como probable.

Más eco ha tenido aún la explicación de Benoit, que goza todavía de mayor acogida por parte de los exegetas [51].

Benoit ve en los v.15-18 de la tradición de Lucas no una tradición independiente, sino una obra redaccional del mismo Lucas. El evangelista, extrañado de que las palabras referentes a la decisión de no volver a beber el cáliz vengan al final en el relato de Mc 14,25, las coloca delante, en un emplazamiento más lógico [52]. Estas palabras las debió de pronunciar Jesús so-

Marcos tiene la contraria: pan-copa. Es precisamente la posición del elemento del pan lo que distorsiona el pretendido paralelo.

En segundo lugar, no explica Léon Dufour de dónde ha surgido la copa institucional de Pablo y Lucas en una tradición que es independiente de la de Marcos.

[50] H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Iesus* (Stuttgart 1972) 100-102.

[51] P. BENOIT, *Le récit de la Cène*... 163-203; cf. J. DE BACIOCCHI, *L'Eucharistie* (Tournai 1964) 9-10. Es también la teoría que hace suya la *Biblia de Jerusalén*. Véase también E. GALBIATI, o.c., 110;

[52] A propósito del texto de Lc 22,15-16 («Con ansia he deseado comer con vosotros esta pascua antes de padecer, porque os digo que no la beberé más hasta que halle su cumplimiento en el reino de los cielos»), Jeremias traduce de este modo: «¡Cómo me habría gustado comer esta pascua con vosotros!», interpretándolo como una decisión de ayuno por parte de Jesús (cf. o.c., 130ss.227ss). Jeremias apela al hecho de que en la Iglesia primitiva los cuatordecimanos celebraban la cena eucarística el 14 de Nisán, en la misma fecha que los judíos y en oposición a la alegría de éstos por la liberación de Egipto, haciendo un ayuno además por su conversión. Los cuatordecimanos, dice Jeremias, continuaban así el ayuno de Jesús.

Realmente, esta conexión que establece Jeremias resulta inverosímil, y es más lógico pensar que las palabras de Jesús «no beberé más» son un anuncio profético de su pasión inminente.

bre una copa de vino, de modo que antes del relato de institución coloca Lucas una copa. Pero al mismo tiempo emplaza también ahí el cordero pascual *(to paschà)* con el fin de establecer una simetría entre el cordero y la copa de un lado (que sería la pascua judía) y el pan y el vino, de otro (que sería la Eucaristía). De este modo, Lucas establece un perfecto paralelismo entre la pascua y la Eucaristía, de modo que la comida pascual aparece como una prefiguración de la Eucaristía.

Por no haber comprendido esta elaboración simétrica de Lucas y pensando que de las dos copas sobraba lógicamente una, algunos testigos antiguos omitieron la segunda copa, de donde surge el texto breve [53].

Esta exposición de las diversas teorías no ha sido vana, pues en los tres casos expuestos se viene a señalar el vínculo que en la versión lucana se establece entre la Eucaristía y la pascua judía.

IV. TEXTOS DE INSTITUCION

Mc 14,22-25

«Y mientras estaban comiendo, tomó pan, lo bendijo y lo partió, y se lo dio y dijo: "Tomad, esto es mi cuerpo".
Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella. Y les dijo: "Esto es la sangre de la alianza, que es derramada por muchos.
Y os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios"».

Mt 26,26-29

«Mientras estaban comiendo, tomó Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándoselo a sus discípulos, dijo:
"Tomad, comed; esto es mi cuerpo".
Tomó luego la copa, y, dadas las gracias, se la dio, diciendo:
"Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre de la alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados.
Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el Reino de mi padre"».

[53] Se podría preguntar por qué no suprimieron la primera copa, a lo que Benoit contesta que no se hizo porque, dado el carácter solemne que tenía, pensaron que era suficientemente eucarística (P. BENOIT, o.c., 171).

Jeremias, por su parte, dice que fue la disciplina del arcano lo que obligó a cortar el texto largo bruscamente (cf. o.c., 172-174), a lo que contesta Benoit diciendo que los evangelios se dirigen a todos los cristianos y que ni Marcos, ni Mateo, ni Pablo omiten la copa (P. BENOIT, o.c., 177).

Lc 22,19-20
«Tomó luego pan, y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: "Esto es mi cuerpo, que es entregado por vosotros; haced esto en memoria mía".
De igual modo, después de cenar, la copa, diciendo:
"Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros"».

1 Cor 11,23-26
«Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo:
"Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros; haced esto en memoria mía".
Asimismo, también la copa después de cenar, diciendo:
"Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebierais, hacedlo en memoria mía.
Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga"».

1) Estudio comparativo de los textos

En relación a los textos de institución de la Eucaristía, llama la atención la semejanza que se da entre el de Lucas y Pablo por un lado, y el de Mateo y Marcos, por otro. Se trata de dos tradiciones diferentes, desarroladas en ambientes diversos como son Antioquía (Pablo-Lucas) y Jerusalén (Marcos-Mateo). Lucas en este punto trae una versión similar a la de Pablo. Mateo depende claramente de Marcos.

Ambas tradiciones están influenciadas por el estilo breve y sucinto, propio de la liturgia. Se trata de versiones de uso litúrgico [54]. Precisamente a la fijación litúrgica se debe el que las palabras institucionales de Cristo hayan sido mantenidas fielmente en cuanto a su núcleo fundamental, una vez que se ha eliminado lo accidental del contenido más amplio de lo que Cristo debió de hacer en la última cena, fijando para el futuro un núcleo que será respetado y mantenido con fidelidad [55]. No se trata de una deformación, sino de una simplificación.

[54] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 113ss.

[55] Este carácter litúrgico se ve, por ejemplo, en Mc 14,22-25, pues se ve que el v.22 es paralelo al v.18 y no se alude al cordero pascual, lo que parece sorprendente después de los preparativos de los v.12-16. Se trata, en efecto, de un texto lapidario reducido a lo esencial, que no pretende, dice Benoit (cf. o.c., 212), darnos todo lo que Cristo hizo en la última cena, sino los gestos fundamentales.

Veamos las variantes principales que se dan entre ambas versiones:

— Tanto Pablo como Lucas precisan que Jesús consagró el vino «después de haber cenado», mientras que Marcos y Mateo sostienen que Jesús instituyó la Eucaristía «mientras comían», sin precisar el momento.

— Lucas y Pablo, en la bendición referente al pan, usan la fórmula «habiendo dado gracias», en lugar de «habiendo bendecido», como dice la otra versión.

— Marcos y Mateo traen la fórmula «esto es mi cuerpo», sin añadido alguno, mientras que Pablo añade: «que (es dado) por vosotros»; y Lucas: «que por vosotros es entregado».

— En la consagración del cáliz es donde aparece la diferencia más notable. Marcos y Mateo ponen como predicado la sangre: «Esta *es la sangre* de la alianza, que es derramada por los muchos», mientras que Pablo y Lucas colocan como predicado la alianza y sólo indirectamente hablan de la sangre: «Este cáliz *es la nueva alianza* en mi sangre». A su vez, mientras Marcos y Mateo especifican que es entregada «por los muchos», Pablo y Lucas afirman que es entregada «por vosotros».

— Marcos y Mateo no traen las palabras «haced esto en memoria de mí», que en la versión paulino-lucana vienen tras la consagración del pan y que, en Pablo, vienen también tras la consagración del vino.

— Exclusivo de Mateo es la expresión «en remisión de los pecados», y el adjetivo «nueva», que especifica a la alianza, es también exclusivo de la versión paulino-lucana.

Podemos decir, por tanto, que hay una coincidencia fundamental, si bien existen diferencias, como la relativa al predicado sobre el cáliz (sangre o alianza en mi sangre) y en lo referente al mandato de reiteración, ausente en la tradición marcana.

2) La fórmula más primitiva

A la hora de establecer cuál de las dos versiones es la más antigua, los exegetas no se ponen de acuerdo.

a) *La versión primitiva*

En su versión escrita, la más antigua es, sin duda, la de Pablo (1 Cor 11,23-26), pues fue escrita hacia el año 55, y en ella recuerda Pablo a los corintios cómo les transmitió la institución de la Eucaristía en su primera visita, hacia el año 50. Probablemente, Pablo recibió esta tradición durante su estancia en Antioquía, hacia los años 40-42.

La fórmula que emplea Pablo es la de la *parádosis* («recibí lo mismo que os comuniqué»), fórmula que los rabinos empleaban como medio de transmisión absolutamente fiel a la tradición [56]. Es el procedimiento solemne con el que Pablo apela a la tradición recibida (cf. Gál 1,9.12; 1 Cor 15,1; Flp 4,9; Col 2,6; 1 Tes 2,13; 2 Tes 3,6; 1 Cor 15,3-5). Con él afirma que la Eucaristía la ha recibido de una tradición que se remonta al Señor. Pablo emplea aquí el procedimiento de la *parádosis,* usando la plenitud de su poder apostólico y haciéndose responsable del orden de la comunidad y del culto [57].

Ahora bien, si nos preguntamos cuál de las dos tradiciones es más antigua no como documento escrito, sino como tradición oral, las opiniones se dividen. Schürmann ha mantenido la mayor antigüedad de la versión de Lucas, mientras que Jeremias ha defendido la de Marcos.

Schürmann ha defendido la mayor antigüedad de la primera parte de la narración de Lucas (Lc 15-18) [58], y también del relato de la institución (19-20) [59]. El argumento principal sería que en la versión lucana, al igual que en la paulina, el rito del cáliz viene «después de cenar», lo cual revela el uso

[56] Cf. A. DÍEZ MACHO, *Las palabras de la consagración eucarística:* Cult. Bíbl. 32 (1975) 8; L. CERFAUX, *Die Tradition bei Paulus:* Cath. 9 (1953) 94-104; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit I/1* (Freiburg 1964) 9-13; O. CULLMANN, *Paradosis et Kyrios. Le problème de la tradition dans le paulinisme:* Rev. Hist. Phil. Rel. 30 (1950) 12-30.

[57] Cf. E. KÄSEMANN, *Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre* en *Exegestische Versuche und Bensinnungen* I (Göttingen 1964) 23.

[58] Cf. H. SCHÜRMANN, *Der Paschamahlbericht* 1-74; ID., *Der Einsetzungsbericht* 35ss.

[59] En su obra *Der Einsetzunsbericht* dedica 153 páginas al tema, y llega a la conclusión de que, prescindiendo de dos correcciones propias de Lucas *(legon* en 22,19 en lugar de *kai eipen* y el añadido del v.20a *to yper ymon enchinomenon),* tenemos en Lc 22,19-20 el relato primitivo, y que sería la base del paulino (cf. o.c., 131-132).

de la tercera copa después de comer el cordero pascual, mientras que, en la tradición de Marcos, la mera aposición de las dos acciones sobre el pan y el vino y la vaga alusión al «mientras comían» reflejaría un uso posterior [60].

Jeremias defiende, en cambio, como más antigua la tradición marcana. Es, con mucho, la más rica en semitismos, entre los que destaca el *ypèr pollón* (por los muchos). Percibe en el *ypèr ymōn* (por vosotros) de la tradición de Lucas una traducción del *ypèr pollón* de Marcos y asimismo señala en el *eulogésas* (habiendo bendecido) de la tradición marcana una tradición que refleja mejor la *berakkah* judía que el *eucharistésas* de la tradición de Lucas, que responde ya al uso de la comunidad cristiana primitiva [61].

De todos modos, ambas tradiciones son antiguas. Según Jeremias, el texto de Lucas se formaría a partir de un proceso de transformación ocurrido a principios de los años 40, mientras que el de Marcos habría que situarlo en el primer decenio después de la muerte de Jesús [62].

Por nuestra parte, prescindiendo del texto de Lc 15-18, que, como vimos, puede deberse muy bien a la labor redaccional de Lucas, por lo que se refiere al relato de la institución nos inclinamos por la mayor antigüedad en general del relato de Marcos, si bien reconocemos en la tradición de

[60] Schürmann, también es cierto, privilegia la tradición lucano-paulina, porque en ella aparece la muerte de Jesús presentada como la del Siervo de Yahveh que da su vida para establecer la Nueva Alianza, frente a la tradición marcana que presenta el cuerpo y la sangre como dos elementos sacrificiales a la luz del sacrificio cultual de Ex 24,8 (cf. H. SCHÜRMANN, *Palabras y acciones...* 639). Como se ve, la opción de Schürmann en este punto va más allá de los motivos estrictamente exegéticos y se apoya en lo teológico.

[61] Mediante un estudio prolijo de los semitismos, observa Jeremias que la versión de Marcos es, con mucho, la más semítica, mientras que la de Lucas se acomoda a la sensibilidad griega y la de Pablo presenta el grado más elevado de helenización (cf. o.c., 263).

Según Benoit, el texto de Lucas está compuesto sobre el de Pablo y el de Marcos. El texto sobre el cáliz es el mismo que en Pablo, aunque hay también variaciones mínimas de detalle. La conexión irregular de en *to aimati mou* y *to ypěr ymon enchinomenon* (aposición de un nominativo a un dativo) se debe a que estas últimas las ha tomado de la versión de Marcos 14,24, de modo que la irregularidad viene de la unión de las dos versiones (cf. P. BENOIT, *Le rěcit de la cène* 169).

[62] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 206. Por la mayor antigüedad del texto de Marcos se inclinan E. Lohse (*Märtyrer* 122ss), P. Benoit (*Les récits de l'institution* 212), J. Dupont (*Ceci est mon corps* 1027) y otros muchos.

Lucas un elemento más primitivo, como es el de «después de cenar». A fin de cuentas, no es esto lo decisivo. Más importante resulta indagar algunos elementos como la fórmula de Marcos relativa al cáliz («ésta es la sangre de la alianza») o de la versión paulino-lucana («ésta *es la alianza* de mi sangre»).

b) *Análisis de algunos elementos*

En cuanto a la genuinidad de la fórmula sobre el cáliz, los defensores de la versión paulino-lucana han visto en la otra versión («esto es mi cuerpo, esto es mi sangre»), una tendencia al paralelismo por parte de Marcos mediante el recurso a Ex 24,8 («ésta es la sangre de la alianza»). De este modo sería más genuina y cercana a los hechos históricos la versión dada por Pablo y Lucas («ésta es la alianza en mi sangre»).

A decir verdad, el paralelismo no es tal, si tenemos en cuenta que en la tradición Mc-Mt hay una asimetría entre la acción sobre el pan (que queda sin explicación) y la del vino, que lleva todo el peso de la misma.

Por otra parte, el recurso a Ex 24,8 es relativo, pues en este pasaje el predicado califica a la alianza («que Yahveh ha hecho con vosotros»), mientras que, tanto en la versión marcana como en la lucana, el predicado califica a la sangre («derramada» en ambos casos). Por lo tanto, en ambos casos el centro de la frase lo constituye la sangre. Esto es importante. Y cabe por ello suponer que en la fórmula lucana se invirtió el orden para evitar la perplejidad que la otra fórmula presentaba en el sentido de beber la sangre, «lo cual era, para los judíos, una tenebrosa abominación animista» [63].

Es importante señalar que en el mundo judío beber la sangre estaba totalmente prohibido por el Levítico. Por ello este gesto no puede proceder de la invención de una comunidad

[63] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 185. Así piensan también, G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922) 147; T. H. W. MAXFIELD, *The Words of Institution* (Cambridge 1933) 20; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism* (London 1948) 250; J. BETZ, *Der Abendmahlskelch*, en *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Düsserldorf 1952) 111ss; ID., *Die Eucharistie in der Zeit* I/1 26-35. P. Benoit dice al propósito: «Expresión difícil y que no se explica en definitiva sino como la modificación, un tanto embarazosa, de la fórmula primitiva (conservada por Marcos), y que tenía el peligro de chocar a los espíritus no iniciados» (Cf. P. BENOIT, *Le récit de la cène* 170).

judía, lo que garantiza su autenticidad histórica como hecho de Jesús. Tampoco era habitual en tiempos de Jesús que el padre de familia diera a beber a los comensales su propia copa. El padre de familia podía enviar su copa a un invitado de categoría o a un miembro de la familia ausente, pero no era habitual que diera a beber de su copa a todos los invitados [64].

Finalmente, se debe pensar que cierto paralelismo viene exigido por el gesto mismo que acompaña a las palabras: la oferta de un alimento y una bebida, acciones que exigen dos objetos concretos a comer y beber: el cuerpo y la sangre, pues ¿qué puede significar «beber la alianza»? La comparación de la copa con la alianza, dice Jeremias, no es comprensible y resulta extraña a primera vista [65].

Con lo dicho pensamos que en este punto la lectura se inclina por la versión marco-mateana.

Sin ánimo de establecer en todo su tenor literal la tradición primitiva, pensamos también que las palabras de reiteración («haced esto en memoria mía») pertenecen al núcleo primitivo histórico, porque el memorial tenía una función decisiva en el contexto pascual y porque la ausencia de este elemento en Marcos no es prueba alguna contra su autenticidad histórica, pues, con frase lapidaria de Benoit, tendríamos que decir que «una rúbrica no se recita, sino que se ejecuta» [66]. Sin el mandato de reiteración por parte de Jesús, dice Audet,

[64] Cf. E. GALBIATI, o.c., 122.

[65] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 185. La dificultad que Jeremias veía en la segunda edición de su obra en la fórmula marcana (*mi* sangre *de la* alianza), juzgándola imposible por la secuencia de dos genitivos (*de* mi y *de* la alianza), la rechaza formalmente, reconociendo ahora que en hebreo es correcta gramaticalmente (cf. *o.c.*, 212).

Se han encontrado sentencias antiguas en las que aparecen los dos genitivos (cf. J. A. EMERTON, *To haima mou tês diathekês. The Evidence of Syriac versions:* Journ. Theol. Stud. 13 [1962] 111-117; J. E. DAVID, *To haima mou thês diazekês. Mt. 26,28: un faux problème:* Bibl. 48 [1967] 291ss; A. DIEZ MACHO, *Las palabras de la consagración eucarística:* Cult. Bibl. 32 [1975] 20-22).

[66] Cf. P. BENOIT, *Le récit de la cène...* 195. Léon Dufour (cf. o.c., 227-228) se declara en contra de la historicidad del mandato de reiteración, apelando al recurso genérico de que Jesús no estableció ritos y a que la comunidad tenía una tendencia a añadir elementos, consideración que juzgamos un tanto apriórica (cf. S. MARSILI, *Anamnesis 3-2. La liturgia. Eucaristia: Teologia e storia della celebrazione* [Casale Monferrato 1983] 184).

habría sido imposible el desarrollo ulterior de la liturgia eucarística, fuere cual fuere el estado de su evolución [67].

La idea de expiación, expresada con la preoposición *ypèr, perì,* pertenecen también al sustrato primitivo, pues se encuentra en Pablo, Lucas y Juan (Jn 6,51); falta en la fórmula sobre el pan de Marcos y Mateo, pero la traen también ambos en la fórmula sobre la copa. La fórmula *ypèr pollón* es de origen semítico, de modo que la versión de Lucas («por vosotros») y la de Juan («por la vida del mundo»: Jn 6,51) habría que entenderlas como una traducción que conserva, con todo, la misma preposición. Esta aparición frecuente de la preposición hace decir a Jeremias que «es imposible que esta construcción con *ypèr* proceda de una glosa marginal, porque las diversas ramas de la Tradición no se pueden reducir, desde el punto de vista literario, a un arquetipo» [68].

El tema de la alianza aparece también en las dos versiones y en posición literaria diferente, lo que garantiza su autenticidad.

Menor garantía tiene, en cambio, el adjetivo «nueva», presente sólo en la tradición paulino-lucana, y el inciso, exclusivo de Mateo, «en remisión de los pecados», que viene a explicitar más el sentido expiatorio, que va expresado en «la sangre derramada por los muchos» [69].

También habría que suponer como pertenecientes al núcleo primitivo las palabras de explicación sobre el pan. Schürmann llega a la conclusión en este sentido por medio de un método indirecto: parte de los dos gestos sobre el pan y sobre la copa, que tienen ambos un entronque claro en el mundo judío y que en un principio estaban separados por la comida, para terminar unidos y yuxtapuestos. Jesús introduce una explicación sobre ambos gestos, lo cual resulta digno de crédito, porque originariamente estaban separados por la comida, y sólo con una explicación particular sobre cada gesto podrían ser entendidos [70]. Teniendo en cuenta la separación del pan y del vino en el rito primitivo, una acción sobre aquél

[67] J. P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la «bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne:* Rev.Bibl. 65 (1958) 390.

[68] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 213.

[69] Cf. E. GALBIATI, o.c., 123.

[70] Cf. H. SCHÜRMANN, *Palabras y acciones...* 633.635.

sin una explicación que la acompañase quedaría totalmente ininteligible [71].

3) Significado de las palabras de Cristo

Veamos ahora el significado que Cristo dio a sus gestos y palabras institucionales, primero en sus elementos particulares y después en su significación general.

a) *Significado particular*

— *«Habiendo bendecido, tomó el pan en sus manos y lo distribuyó diciendo: "Tomad y comed; esto es mi cuerpo"», «por vosotros»* (Pablo) *«entregado»* (Lucas).

Jesús toma en sus manos el pan, como hacía en la pascua judía el padre de familia. Es el momento de la *berakkàh*, bendiciendo a Dios por el pan que hace producir la tierra, rompiéndolo en pedazos y distribuyéndolo a los comensales.

En este momento se insertan las palabras de Jesús. Toma en sus manos el pan, da gracias y lo distribuye, diciendo: «Esto es mi cuerpo, entregado por vosotros».

«Esto» (Toûto, den).—«Esto» se refiere al pan y no a la acción de partir el pan y servir el vino, como algunos han pretendido, queriendo ver en dichas acciones símbolos de la pasión. A las palabras «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre» sigue inmediatamente la recomendación «tomad y comed, tomad y bebed», por lo que resulta claro que «esto» se refiere al pan y al vino. Jeremias recuerda además que las palabras explicativas sobre el pan no eran simultáneas a la acción de partirlo, ya que se pronuncian mientras el pan era distribuido, como lo prueba el término *labete* [72]. La cosa es todavía más clara en la fórmula que precede al vino, pues entre la acción de servir el vino en la copa de bendición y la palabra explicativa de Jesús mediaba, dice Jeremias, la oración de después de comer, que constaba de la acción de alzar la copa. Por otra parte, en la explicación que el padre de familia daba de los ritos, éste nunca se refería a acciones, sino a los elementos [73].

[71] Es también lo expresado por Galbiati (o.c., 121).
[72] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 242.
[73] Cf. ibid.

«Es» (estin).—En la versión griega que tenemos de las palabras institucionales de Cristo, es *(estin)* aparece referido al pan en las cuatro versiones, y, referido al vino, falta sólo en la versión de Lucas.

La cópula no aparece en hebreo, puesto que en esta lengua el valor copulativo es implícito [74], lo mismo que ocurre en arameo. Jesús, por tanto, habría dicho: *zeh beśâri* (esto, mi cuerpo) y *zeh dami* (esto, mi sangre) (en arameo: *den biśri* y *den 'idmi)* [75]. Por lo dicho, los sinópticos, cuando colocan el *estin,* no hacen sino entender correctamente la implicación de las palabras originales de Cristo, que llevaban implícito el verbo copulativo.

«Mi cuerpo».—El texto griego usa el término *sôma.* G. Dalman entendió que bajo el término de *sôma* se encontraba el hebreo *guf,* cuerpo [76]. En cambio, Jeremias ve detrás de *sôma* el hebreo *basar,* del que el *sarx* de Juan es una traducción literal y *sôma* una traducción según el sentido. Juan 6,51 tiene la versión *sarx.*

El argumento decisivo que expone Jeremias en favor de su tesis es que en la Biblia nunca aparece *gûf* (cuerpo) como correlativo de *dam* (sangre), sino *basar* (carne) [77]. Los LXX traducen, en la mayoría de los casos, *basar* por *sarx* (143 veces contra 20) [78]. Por lo tanto, Jesucristo habría dicho más bien: «Esto es mi carne».

«Entregado.—Es este participio, junto con la preposición *ypèr,* lo que da al gesto de Jesús un valor sacrificial y que coloca la carne de Cristo directamente en conexión con la cruz y su significado salvífico.

Estos participios («entregado» y «derramado») están en griego en tiempo presente: *didómenon* y *enchinómenon,* pero

[74] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 183.187.201.219.
[75] Cf. ibid., 219.241.
[76] G. DALMAN, *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1921) 130ss.
[77] J. JEREMIAS, o.c., 218. R. E. Brown *(El evangelio según San Juan I-XIII* [Madrid 1979] 510) y M. Boismard (en M. E. BOISMARD-A. LAMOUILLE, *Synopse des Quatre Évangiles,* III: *L'évangile de Jean* [Paris 1977] 203ss) se inclinan también por la originalidad del término «carne». Mollat, asimismo, opina que Juan con el término de *sarx* está más cerca de las palabras del Señor (cf. D. MOLLAT, *Le chapître VI de S. Jean:* Lum. Vie 6 [1957] 114-115).
[78] Cf. J. JEREMIAS, ibid.

traducen participios hebreos o arameos que por sí mismos se pueden emplear para diversos tiempos. El participio, dice Jeremias, tanto en hebreo como en arameo es intemporal y su tiempo se determina por el contexto. Concretamente, en arameo se emplea frecuentemente el participio para indicar un acontecimiento que se espera en un futuro próximo [79]. Y es así como ha traducido la Vulgata *(tradetur, effundetur)*, aunque en Lc 22,19 habla en presente *(datur)*.

En nuestro caso habrá que traducir en futuro: es la sangre *que va a ser* derramada en la cruz. Es evidente, por otro lado, que no se puede hablar de un derramamiento de la sangre en la cena [80].

«Por» ỳpèr.—La preposición *ỳpèr* es una clara alusión al sentido expiatorio que Cristo da a su muerte. En la versión de Marcos *(ỳpèr pollón)* y en la de Mateo *(perì pollón)* tenemos una clara alusión al Siervo de Yahveh (Is 53), que habla también de los muchos *(rabbîm)* [81].

El uso de la preposición *ỳpèr* y *perì* es característico de los sacrificios expiatorios, indicando en favor de quién y por causa de quién se realiza la expiación.

El sacrificio de expiación se ofrece a Dios [82] por *(ỳpèr, perì)* los pecados de los hombres. Lo vemos también en Mc 10, 45; Mt 20,28.

Este sentido expiatorio lo encontramos en textos como Rom 5,8: «Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por *(ỳpèr)* nosotros»; 2 Cor 5,21: «A quien no conoció pecado, lo hizo pecado por *(ỳpèr)* nosotros para que viniésemos a ser justicia en él»; Tit 2,14: «El cual se entregó por *(ỳpèr)* nosotros a fin de rescatarnos de toda iniquidad y purificar para sí un pueblo que fuese suyo»; 1 Cor 15,3: «Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados».

En todos estos textos hay una referencia explícita a la muerte de Cristo *por nuestros pecados* y en ellos se usan términos como «rescatar» y «purificar». Juan, asimismo, conoce

[79] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 194.
[80] Ibid.
[81] Cf. *supra*, p.25ss.
[82] Cf. P. BENOIT, *Les récits de l'institution* 217.

el sentido propiciatorio: «Nos envió a su Hijo como propiciación por nuestro pecados» (1 Jn 4,10). En Pablo tenemos también un texto en el que se habla de propiciación en el sentido estricto de la palabra: «A quien exhibió Dios como propiciatorio *(hilastérion)* por su popia sangre mediante la fe» (Rom 3,25). Y este sentido de propiciación como rito de expiación lo vemos también en 1 Jn 2,2. Asimismo, leemos en 1 Pe 1,18-19: «Sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta heredada de vuestros padres no con algo caduco, oro o plata, sino con una sangre preciosa, como de cordero sin tacha ni mancilla».

Este sentido expiatorio pertenece al texto primitivo de los relatos de institución, pues lo avala el hecho de que lo traiga la fórmula marcana y la lucana, así como el mismo Juan (Jn 6,51), que responden a tradiciones diversas y, en los dos primeros casos, tan antiguas; aportan el uso de la preposición *ỳpèr*, que tiene en la tradición neotestamentaria, como hemos visto, un claro sentido expiatorio [83].

[83] Según algunos, este elemento de la expiación no sería histórico. A él se habría llegado mediante un proceso gradual, desde una actitud de servicio, por parte de Jesús, hasta la interpretación bajo el esquema del Siervo de Yahveh, por parte de la comunidad; en un primer momento se habría reconocido el sino profético de Jesús que va a la muerte; en un segundo momento se llega a interpretar la suerte de Jesús bajo la teología del «mandato divino» y, finalmente, se termina vinculando la figura de Jesús con la suerte del Siervo (Is 53) R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) 65; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel* (Göttingen ³1963 20ss). También, aunque de forma diferente, J. Roloff presenta una graduación: lo primero habría sido una contraposición entre la muerte de Jesús como asesinato y la resurrección por la que Dios le exalta; luego se ve en ellos el plan de Dios y, finalmente, se aplica la interpretación soteriológica sobre la figura del Siervo (cf. J. ROLOFF, *Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Iesu:* New. Test. Stud. 19 [1972-1973] *passim).*

Schürmann contesta a esta teoría diciendo que es sumamente hipotética y que no tiene suficiente base en los datos. La Iglesia primitiva desde un principio confesó que Jesús murió por nuestros pecados (1 Cor 15,3) (cf. H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió...* 65).

Por nuestra aprte, observamos que el hecho de que el sentido expiatorio aparezca, tanto en la versión marcana como en la paulino-lucana de la institución de la Eucaristía, correspondiendo a dos tradiciones diversas que se remontan a los años cuarenta, muestra claramente lo arbitrario de dichas hipótesis.

La tendencia a lo hipotético aparece también en la obra de J. M. SÁNCHEZ CARO *(Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* [BAC, Madrid 1983]), cuando, resumiendo los datos estudiados, propone que la Eucaristía en un primer momento fue vista simplemente en co-

Tanto Jeremias [84] como Schürmann [85] y Benoit [86] reconocen, entre otros muchos, el sentido expiatorio del sacrificio de Cristo. Y, según Schürmann, el sentido pasivo empleado en la fórmula «entregado por vosotros» es un pasivo divino que evoca, como en el caso del Siervo de Yahveh, que Cristo es entregado en expiación por el Padre [87].

Hemos de preguntarnos si el rechazo de este sentido de expiación por parte de algunos no proviene, en último término, de un prejuicio contra el auténtico sentido de la expiación. Pero entendámonos bien. Es Dios mismo el que proporciona la víctima de la expiación [88]. La expiación tiene, antes que nada, una dimensión descendente, es la actitud de un Dios que se abaja al hombre para que éste pueda corresponderle con un gesto que ha esperado siempre de él, y satisfacer así a su amor incorrespondido.

La expiación cristiana tiene, antes que nada, esa dimensión descendente: Dios mismo nos proporciona el sacrificio de Cristo como don; pero integra, al mismo tiempo, la respuesta del hombre al amor incorrespondido de Dios y ofendido por el pecado. Olvidar esto es olvidar el misterio del pecado como ofensa personal a Dios y el misterio mismo de la redención en su profundidad [89].

nexión con «la cena del Señor», en un segundo estadio, la reflexión cristiana se centró en los dones de pan y vino, a través de los que se nos comunica la salvación, y, finalmente, se da significación sacrificial y expiatoria a los dones eucarísticos, entendiéndolos como materia de oblación (o.c., 42-43). Aparte de que no se aportan pruebas de esta supuesta evolución, lo dicho aquí parece estar en contradicción con lo que se dice en la p.33, donde se afirma que los temas básicos de la Eucaristía provienen de Jesús al menos en su núcleo, y se citan en particular los temas de la participación en las bendiciones mesiánicas mediante el pan y el vino, el tema de la alianza y el carácter expiatorio.

[84] J. JEREMIAS, o.c., 223ss.

[85] H. SCHÜRMANN, *Le récit...* 31ss.

[86] P. BENOIT, *Les récits de l'institution...* 216ss.

[87] H. SCHÜRMANN, *Le récit...* 32.

[88] Cf. P. BENOIT, *Les récits de l'institution* 21.

[89] A veces se critica el concepto de expiación, presentándolo como un castigo infligido por Dios a Cristo (cf. C. LÉON DUFOUR, o.c., 191), pero esto es simplemente una caricatura del concepto cristiano de expiación. Y frente a esta caricatura se reduce el misterio redentor de Cristo a la idea de servicio a los hombres.

Indudablemente, la expiación se hace en favor del hombre, es él el beneficiario de la misma, y en este sentido encaja la idea de servicio en el sacrificio de Cristo, pero no podemos olvidar que el sacrificio de Cristo va dirigido al Padre. La expiación es una acción que va dirigida a Dios (cf. L. TURRADO,

«Esta es la sangre de la alianza, derramada por los muchos».—Jesús utiliza aquí la copa tercera o copa de bendición y la pone en relación directa con la sangre suya, que se va a derramar en la cruz. Se trata de su sangre, de la sangre que va a sellar la nueva alianza en sustitución de aquella con la que Moisés selló la antigua (Ex 24,8).

Sobre los términos «ésta», «derramada», remitimos a lo dicho a propósito del pan. Este es, en cambio, el momento de hacer una reflexión sobre el binomio carne-sangre y su significación.

Carne-sangre.—Existe una clara división a la hora de interpretar el significado de la fórmula carne-sangre entre dos interpretaciones que podemos llamar la antropológica y la sacrificial. La primera ve en la carne-sangre una manera de designar a la persona como tal en su totalidad; la sacrificial ve en ellos, por el contrario, los elementos propios de los sacrificios del Antiguo Testamento: la carne, que era comida, y la sangre, derramada al pie del altar.

La redención humana por Cristo en su aspecto penal, en *Servidor de la palabra.* Miscelánea bíblica en honor del P. A. Colunga [Salamanca 1979] 435-436) en favor del hombre. Va dirigida a Dios porque El es el ofendido, de modo que sólo eliminando del pecado su condición de ofensa a Dios, su dimensión teológica, y reduciéndolo a una mera transgresión de la ley o mera ofensa del hombre contra el hombre, cabe eliminar el misterio de la redención de Cristo y de su sacrificio ofrecido al padre.

Cierto que la preposición *ypèr* en muchos casos no se refiere a los pecados (cf. X. LÉON DUFOUR, o.c., 161-165), pero no podemos olvidar aquellos casos arriba mencionados, en los que tiene una clara vinculación con los mismos, y en los que aparece incluso el término técnico de *propiciación.*

Las objeciones de Gesteira contra el sentido expiatorio del sacrificio eucarístico (cf. *La Eucaristía, misterio de comunión* [Madrid 1983] 271-272) no parecen tener mucha consistencia. No cabe objetar que ni Jesús ni sus discípulos pudieron entender la muerte de un ser humano en sentido expiatorio, cuando el propio Mateo añade que la sangre de Cristo se entrega «en remisión de los pecados», cuando el sentido expiatorio aparece, como hemos visto, en Pablo, Juan y Pedro y cuando la carta a los Hebreos ve en la sangre de Cristo la sustitución definitiva de la sangre de los animales en el *Yom Kippur.* No se entiende tampoco la objeción de que, en el Antiguo Testamento, expiación y banquete estén desvinculados, cuando Cristo ha venido a llevar a su plenitud todos los sacrificios de la Antigua Alianza, uniéndolos y plenificándolos en su persona. No cabe tampoco apelar a la imposibilidad en la mentalidad judía de dar a comer la sangre, pues justamente este gesto inaudito garantiza su autenticidad histórica: ni la Iglesia primitiva ni los judíos habrían pensado jamás en algo semejante. Finalmente, el que en el caso de Cristo el banquete preceda al sacrificio en la cruz, no significa que esté desvinculado de él, puesto que resulta todo lo contrario, como tendremos ocasión de ver.

La interpretación antropológica ha sido defendida por autores como Betz, el cual, basándose en estudios de antropología semítica como los realizados por Pedersen [90] y Eichrodt [91], ha visto en el binomio carne-sangre la expresión de la persona misma en su totalidad: *Basar* significa a todo el hombre en cuanto corporalidad concreta y, por su parte, *dam* expresa la persona en cuanto viviente [92]. Dado que hay una convertibilidad entre alma y sangre (el alma de la carne es la sangre: Lev 17,11), puede significar también la persona entera en el estado de derramar la sangre [93].

Carne-sangre designarían, por tanto, a la persona entera y no a dos elementos contrapuestos, dos elementos corporales.

Ahora bien, en nuestro caso esta interpretación presenta algunos inconvenientes. Si tanto la carne como la sangre significan a la persona entera y se afirma en ambos casos que se entrega por nosotros, Jesús habría venido a decir lo mismo en los dos gestos [94].

Por las razones que damos a continuación, parece que la interpretación sacrificial es la que se impone.

Ya hemos dicho que Jesús habría hablado, más bien, de carne y de sangre, y dicho binomio, aparte de los casos en los que designa al hombre en su estado perecedero frente a Dios (Ecl 14,18; 17,31; Mt 16,17; 1 Cor 15,50; Gál 1,16), que no es nuestro caso, hace referencia a las dos partes integrantes del cuerpo del animal sacrificado (carne y sangre), que se separan en el momento de la muerte (Gén 9,4; Lev 17,11.14; Dt 12,23; Ez 39,17-19; Heb 13,11). «Este sentido (el sacrificial), dice Jeremias, es el único que cuadra cuando Jesús habla de su carne y de su sangre; y lo mismo puede decirse del par-

[90] J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture* (Oxford 1926) 170ss.

[91] W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* II (Madrid 1975) 153ss.

[92] J. BETZ, *Die Zeit Die Eucharistie in der Zeit* 42-51.

[93] J. BETZ, *Eucaristía*, en *Sacramentum Mundi* II (Barcelona 1972) 957.

[94] Cf. L. LIGIER, *Il sacramento dell'eucaristia* (Roma 1977) 91. En efecto, así ocurre que el teólogo holandés L. Smits, apoyado en esto, llega a decir que el rito del cáliz no hace sino recalcar lo dicho en el rito del pan según las reglas del paralelismo judío (cf. L. SMITS, *Vragen rondom de Eucharistie* [Roermond-Maaseik 1965] 50). Asimismo, el *Catecismo holandés* alude a que «cuerpo» en hebreo significa la totalidad de la persona (cf. *Nuevo catecismo para adultos* [Barcelona 1969] 329), por lo que se pregunta Pozo si no será ésta la causa por la que hable del cuerpo, sin mencionar la sangre (cf. C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios* [BAC, Madrid 1968] 178-179 nt. 8).

ticipio *enchinómenon* (derramada: Mc 14,24). Cada uno de estos sustantivos presupone la inmolación que separa la carne y la sangre. Con otras palabras, Jesús habla de sí mismo como víctima»[95]. Por su parte, Schürmann, que había defendido el valor antropológico, examinando la expresión de «sangre derramada» dice que es preciso completarlo con el sentido sacrificial[96].

Jesús pone el pan en relación con el destino de su cuerpo, y el vino en relación con su sangre derramada. Jesús va a la muerte como verdadera víctima pascual[97]. Se trata ahora de su sangre, la sangre que va a sellar la Nueva Alianza en sustitución de aquella sangre *(elemento corporal)* con la que Moisés selló la Antigua Alianza; y si aquélla era una sangre concreta, también lo es ahora la sangre de Cristo[98].

Hay un argumento decisivo en apoyo de la interpretación sacrificial, y es que tanto Pablo como la carta a los Hebreos lo entienden en dicho sentido. Pablo en 1 Cor 10,16 habla de la comunión con el cuerpo *(sôma)* y con la sangre *(haima)* de Cristo en el contexto de los sacrificios paganos, que suponían una comunión con Dios mediante la consumición de la carne sacrificada y la sangre inmolada como elementos sacrificiales.

[95] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 243-244.

[96] Cf. H. SCHÜRMANN, *Le récit...* 37. Recientemente A. R. GUNDRY ha defendido en su obra *Sôma in biblical Theology with Emphasis on Pauline Antropology* (Cambridge 1976) que, contrariamente a lo que se supone, el término hebreo *cuerpo* no es sinónimo del pronombre personal y que la convertibilidad con éste sólo se explica por una mera sinécdoque (como cuando en español decimos lavar*se* por lavarse la cara). Asimismo, defiende que *cuerpo*, traducido por *basar* por parte de los LXX, es siempre el cuerpo físico. El cuerpo y la sangre de Cristo en las palabras de institución habría que entenderlos en sentido de elementos sacrificiales.

Díez Macho, por su parte, defiende también que cuerpo en el mundo bíblico no es sinónimo de persona y que sólo lo puede designar por sinécdoque (la parte por el todo), como tampoco *sangre* es sinónimo de *persona* y sólo por metonimia la puede significar, de modo que, aunque cuerpo y sangre puedan significar a la persona, sólo lo hacen indirectamente, es decir, sin dejar de hacer referencia directa al cuerpo y la sangre como elementos corporales (cf. A. DÍEZ MACHO, *La Eucaristía en el capítulo VI del evangelio de San Juan,* en *Eucaristía y vida cristiana. Semana de Teología Espiritual. Toledo 1978* [Madrid 1979] 73ss).

[97] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 246.

[98] No es objeción para la comprensión del binomio carne-sangre en el sentido de elementos sacrificiales el que estuviesen de hecho separados en la cena pascual por medio de la comida. Más bien dicha separación favorece la interpretación sacrificial, dado que en los sacrificios del A.T. la carne y la sangre eran separadas.

Comiendo la carne y la sangre inmoladas, se entraba en comunión con Dios, y en este contexto viene a decir Pablo: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es, acaso, comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo?» (1 Cor 10,16). Por ello no se puede entrar en comunión con las carnes inmoladas a los demonios y con la carne de Cristo (v.21). Para Pablo, cuerpo y sangre son, pues, dos elementos sacrificiales.

Esta es también la interpretación que ofrece la carta a los Hebreos, pues pone la sangre de Cristo en relación con las sangre que era vertida en sentido expiatorio en la fiesta del *Yom Kippur* (Heb 9-10). La entiende, por tanto, en el sentido de sangre como elemento sacrificial. También en Juan el escándalo de los judíos se explica porque entienden que tienen que comer y beber la sangre corporal de Cristo (Jn 6,52).

El sacrificio de Cristo se configura, por tanto, como sacrificio de la Nueva Alianza en su sangre y sacrificio expiatorio por nuestros pecados, resumiendo de este modo tanto la perspectiva sacrificial de Ex 24,8 como la teología del Siervo.

«En remisión de los pecados».—Se trata de una explicitación del propio Mateo del sentido expiatorio contenido en las palabras de Cristo.

«Haced esto en memoria mía».—Con estas palabras, Jesús se inserta en la tradición del memorial, que actualizaba en el rito la liberación realizada por Dios en el éxodo. Ahora Cristo, en la Eucaristía, sustituye el antiguo memorial por el memorial de la nueva pascua que él realiza con su muerte y resurrección. Cristo nos deja así una institución permanente, un rito que se repetirá por los siglos para actualizar la nueva pascua realizada por él en su muerte y resurrección. Lo dice Pablo más expresivamente: «Porque cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). La participación en el pan y el cáliz de la cena supone la participación real en el sacrificio de Cristo, y por ello se proclama de forma objetiva y real la muerte del Señor [99].

[99] No juzgamos necesario exponer la doctrina de los intentos racionalistas decimonónicos o de principios del siglo XX. Basados fundamentalmente en prejuicios y en un desconocimiento del ambiente y mundo hebreos, los juzgamos superados ya por la ciencia y exégesis moderna, de modo que su

b) *Significado global*

Hemos visto la significación particularizada de las palabras institucionales de Cristo; ahora se trata de entenderlas en su significación global, de encontrar la clave de interpretación que nos permita una síntesis de lo que Cristo hizo en aquel momento.

A la hora de buscar esta síntesis, tradicionalmente se ha recurrido a la presencia del cuerpo y la sangre de Cristo bajo los dones del pan y del vino, viendo dicha presencia en la afirmación de Jesús: «Esto *es* mi cuerpo, esto *es* mi sangre». Partiendo de la presencia del cuerpo y sangre de Cristo, se establecía el carácter sacrificial de sus gestos y palabras, al tiempo que se los ponía en relación íntima con la cruz.

Hoy en día se recurre frecuentemente al término de *signo profético* como clave de comprensión de lo que Jesús hizo en la Eucaristía. Cristo anticipó proféticamente sobre el pan y el vino su sacrificio en la cruz. Y se acude también al concepto de memorial: de la misma manera que el memorial veterotestamentario hacía presente en el tiempo actual la acción salvífica de Dios en el pasado, así Cristo, que instauró la cena en el contexto pascual, hace presente en ella el misterio de su pascua. El signo profético y el memorial son dos conceptos correlativos: uno actualiza anticipando y el otro recordando.

Indudablemente, en estas perspectivas hay muchos elementos de verdad, pero creemos que se puede conseguir una síntesis integrante de todos ellos. Veamos antes la perspectiva tradicional.

Perspectiva tradicional.—La perspectiva tradicional, que frecuentemente ha sido estudiada en los manuales, tiene su origen en la obra del cardenal N. Wisemann [100] y más o menos es ésta:

estudio no presenta a veces otro interés que el meramente informativo, aunque más adelante haremos referencia a algunos de ellos. Para un conocimiento de las teorías de A. Harnack, J. Hoffmann, A. Réville, F. Spitta, M. Goguel, A. Loisy, M. Dibelius, G. P. Wetter, entre otros, remitimos a S. ZEDDA, *I critici non cattolici e le origini dell'eucaristia*, en A. PIOLANTI, *L'Eucaristia. Il mistero...* 555-574; C. RUCH, *L'Eucharistie d'après la sainte Écriture:* DTC 5, 989ss.

[100] Cf. N. WISEMANN, *The real presence of the Body and Blood of our Lord Jesus Christ in the Blessed Eucharist proved from Scripture* (London 1836).

Se parte de la promesa hecha por Cristo sobre la Eucaristía en Jn 6,51, para ver después en las palabras de institución el cumplimiento de la misma. En la institución, la presencia real se detecta en el empleo del verbo *es*, que establece la identidad entre «esto» y «mi cuerpo», «esto» y «mi sangre».

El pan y el vino, se dice, no son símbolos naturales del cuerpo y de la sangre, ni tampoco símbolos convencionales. Y Jesucristo no instituyó la Eucaristía advirtiendo que se tratara de meros símbolos; por tanto, hay que entender que Cristo los entendió en sentido real [101]. Cristo, que pudo prever que la Iglesia iba a entender sus palabras en sentido real, debió advertir que se trataba de un sentido metafórico, si era éste el sentido que pretendía.

Por otra parte, la identidad se establece por medio del verbo *es* entre dos elementos concretos: «esto» y «mi cuerpo», «esto» y «mi sangre», mientras que, en las sentencias en las que el verbo *es* tiene un sentido simbólico, el predicado es una idea o un concepto abstracto (v.gr.: «yo soy la puerta» [Jn 10,7], la vid, la vida, etc.), pero no «esta puerta», «esta vid» [102]. Ahora bien, en la Eucaristía, se dice, se trata de dos elementos concretos: esto (el pan y el vino) y el cuerpo y la sangre de Cristo.

Hoy en día, no se suele recurrir a este tipo de argumentación. Es claro que no es convincente recurrir al supuesto de que Cristo debió prever el sentido realista que la Iglesia daría a sus palabras, pues resulta un argumento demasiado forzado y extrínseco.

Dijimos, por supuesto, que, aunque el verbo *ser* no viniera originariamente en las palabras arameas de Cristo, iba en ellas implícito, de modo que la traducción griega no falsificaba, en modo alguno, el sentido al explicitarlo con el verbo *estin* [103]. Sin embargo, creemos que no se debe hacer depender toda la interpretación de las palabras de Cristo del verbo *es*, pues con él no se excluye apodícticamente el sentido metafórico («esto representa mi cuerpo»). No olvidemos que Ezequiel dice de sus cabellos: «Esto es Jerusalén» (Ez 5,1-5) [104].

[101] Cf. M. Nicolau, *Nueva pascua de la Nueva Alianza* (Madrid 1973) 38ss; A. Piolanti, *Il mistero eucaristico* (Vaticano ³1983) 126-127.
[102] Cf. A. Piolanti, o.c., 127.
[103] J. Dupont, *Ceci est mon corps*... 1037. [104] Cf. Ibid.

Benoit abandona, por su parte, este camino de argumentación. Filológicamente hablando, no queda excluido de forma *apodíctica* el sentido metafórico, de modo que no quedaría excluido *apodícticamente* el sentido de «esto representa mi cuerpo, esto representa mi sangre» [105].

Esto no significa, ni mucho menos, que las palabras de Cristo deban ser entendidas en sentido metafórico. En concreto, Dupont percibe en las palabras de Cristo un sentido realista, en cuanto acción profética que no se limita a anunciar lo que va a ocurrir en la muerte en cruz, sino que lo hace presente anticipándolo [106], de lo cual hablaremos más adelante. Por su parte, Benoit admite que el pan y el vino, como alimentos que son, no van dirigidos a dar una idea o una enseñanza, sino una realidad concreta como es el cuerpo y la sangre de Cristo [107].

Ciertamente, en las palabras de Cristo hay algo de único, especial y misterioso, porque mientras, cuando habla metafóricamente en las parábolas, el sentido simbólico queda claro inmediatamente, en las palabras de institución no se puede decir lo mismo. No se puede decir, ni mucho menos, que el sentido simbólico se impone obviamente. Una parábola se relata para ser simplemente escuchada o entendida, pero no para ser ejecutada. En cambio, si Jesús se hubiese limitado en la cena a dar una mera interpretación de su muerte, no tendría sentido el mandato de reiteración [108].

En resumen, habría que decir que el argumento tradicional nos ofrece una probabilidad, aunque no una certeza apodíctica. No se puede decir que el sentido metafórico quede apodícticamente excluido, aunque sí que el sentido real es el más probable. Es el contexto el que nos va a dar la clave del sentido que Jesús dio a sus palabras y a sus gestos.

El sentido del contexto.—Jesucristo se sitúa en el marco de la cena pascual, y momentos antes de morir. La cena pascual

[105] Cf. P. BENOIT, *Les récits de l'institution... 228-229.*

[106] J. DUPONT, o.c. 1033-1034.

[107] «El pan y el vino eucarísticos no se dirigen, pues, directamente como símbolos al espíritu, sino que se dirigen, ante todo, al cuerpo en cuanto alimento. Es a título de comida como ellos aparecen en primer lugar. Y lo que ellos tienen que comunicar al que los recibe no es una idea, sino una realidad muy concreta, el cuerpo y la sangre del Señor» (cf. P. BENOIT, o.c., 229).

[108] J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit*, I/1 50.

tiene ya, de suyo, una rica significación como memorial de la liberación de Egipto, expresado, sobre todo, en el cordero pascual; pero ahora Cristo toma el pan y el vino y los pone en estrecha relación con su cuerpo y su sangre, que van a ser inmolados en la cruz. Jesús no se limita a pronunciar sobre el pan y el vino la bendición, sino que ha añadido unas palabras que los relacionan con su muerte expiatoria [109]. Al pan y al vino los pone en estrecha relación con la suerte de su cuerpo y su sangre en la cruz, dándoles el mismo significado sacrificial que compete a su muerte. De esto no hay duda alguna.

Si Jesús a continuación ofrece ese mismo pan y ese mismo vino para comer y beber, es que los presenta como comida sacrificial.

Ahora bien, en el mundo judío no existe comida sacrificial sin participación en la víctima, como vimos en los sacrificios de comunión. Nunca se participaba en dichos sacrificios por la comunión de un mero símbolo, y mucho menos en la comida pascual, en la cual se participaba del cordero inmolado en el templo. Pues bien, de la misma manera que para los hebreos la participación en la víctima era el modo de participar en el sacrificio, ahora Cristo se da a comer como víctima para hacer partícipes a los suyos de su sacrificio en la cruz, nueva pascua que él realiza en su muerte. Esta es la clave: participación en el sacrificio de la Nueva Alianza mediante la participación en la víctima. Cristo es, pues, la víctima pascual que sustituye al cordero inmolado en el templo.

Y esta interpretación es la que da San Pablo en 1 Cor 10,6: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es, acaso, comunión en la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es, acaso, comunión con el cuerpo de Cristo?» Sabemos que se entraba en comunión con el altar y el sacrificio mediante la comunión con la víctima (1 Cor 10,18). Esto era propio tanto de la mentalidad hebrea como de la pagana.

Por tanto, Cristo con su gesto se presenta como víctima pascual para hacernos partícipes de su sacrificio. Con su gesto en la última cena ha sustituido la antigua por la nueva pascua, hecha en la sangre que se va a derramar en la cruz, en el sacrificio de la Nueva Alianza. En el marco de la pascua judía,

[109] Cf. J. JEREMIAS, o.c., 256.

da a los suyos su cuerpo y sangre; cuerpo y sangre que se van a inmolar en la cruz, asumiendo la misma entrega y ofrecimiento que tendrá en la cruz, y haciendo de este modo a los suyos, ya desde ese momento, partícipes de su ofrecimiento al Padre y beneficiarios de los frutos que de ello derivan.

En consecuencia, si esta comida sacrificial encierra la presencia de la víctima, podemos entender en sentido plenamente real las palabras de Cristo: «Esto *es* mi cuerpo, esto *es* mi sangre». Es la presencia de la víctima, requerida en esta comida sacrificial que nos hace partícipes del sacrificio de Cristo en la cruz, la que da al verbo *ser* toda su plenitud de sentido. La presencia de la víctima viene exigida por el carácter de comida sacrificial que Cristo da a la cena.

Signo profético y memorial.—Estamos ya en condiciones de entender la Eucaristía como signo profético de la cruz y como memorial de la misma.

El tema del signo profético ha sido utilizado últimamente con mucha frecuencia para explicar lo que Cristo realizó en la última cena [110].

Es preciso distinguir lo que es un signo profético y lo que es una parábola en acción o acción simbólica. En este último caso se trata de un gesto que fundamentalmente se dirige a la inteligencia. Este es el caso de Saúl cuando hace pedazos dos bueyes y manda los trozos a todas las regiones de Israel con mensajeros que anuncian:«Así se hará con los bueyes del que no salga detrás de Saúl» (1 Sam 11,7). Casos parecidos los encontramos en Lev 14,7.53; 16,20-27.

El signo profético, dice Galbiati [111], es algo más, pues se mueve no sólo en el nivel del conocimiento, sino en el nivel de la acción. Es un hecho o gesto que hace presente ya el juicio salvador o punitivo de Dios.

La misma palabra del profeta, como palabra que es de Dios, es una palabra que realiza lo que anuncia (Is 53,11);

[110] Cf. J. DUPONT, *Ceci est mon corps, ceci est mon sang:* Nouv. Rev. Théol.: 80 (1958) 1025-1041; J. L. ESPINEL, o.c., 75-115; E. GALBIATI, o.c., 124-127; J. W. BOWKER, *Profetic action and Sacramental Form,* en *Studia evangelica.* III. *Texte und Urtersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (Berlin 1964); N. A. BECK, *The Last Supper as Efficacious Symbolic Act:* Journ. Bibl. Lit. 89 (1970) 192-198; X. LÉON DUFOUR, o.c., 165ss.

[111] E. GALBIATI, o.c., 124.

pero el signo profético hace ya presente en el momento actual el juicio salvador o condenatorio de Dios. En cierto modo, anticipa el acontecimiento y lo produce. Hay casos verdaderamente elocuentes. Veamos algunos.

Cuando Jeremías pone un yugo sobre su cuello para significar que una nación extranjera se va a apoderar de Jerusalén, los falsos profetas se apresuran a romperlo para impedir el desastre (Jer 27-28). En el gesto de Jeremías ven ya la iniciación de la tragedia.

Eliseo invita al rey Joás a que golpee el suelo. Este lo hace solamente tres veces, y por ello Eliseo le dice: «Tenías que haber herido cinco o seis veces y entonces habrías batido a Aram hasta el exterminio; pero ahora lo batirás sólo tres veces» (2 Re 13,19). Se ve, pues, que el gesto tiene una eficacia real. Tenemos más ejemplos en 1 Re 11,31; Jer 13,1-11; 9,1-13; Ez 4,1-3.

Lo que Jesús hace en la última cena podría bien ser calificado de gesto profético. Es un anuncio de su pasión, que él actualiza en el marco de la cena pascual. Ahora bien, es preciso decir también que el signo profético veterotestamentario queda superado por lo que Jesús hace en la cena. Schürmann anota que lo que Jesús hace supera al signo de los profetas [112].

En efecto, en los ejemplos que hemos aportado se trata de una anticipación en el momento actual de una *acción* futura de Dios, lo cual no representa dificultad alguna, pues Dios puede comenzar a actualizar dicha *acción* en el momento mismo en el que el profeta la anuncia; pero en la cena no sólo se trata de la anticipación de una *acción* salvadora de Dios, sino del sacrificio, cumplido y realizado en el cuerpo y la sangre de Cristo como víctima. Por ello se precisa la presencia de la víctima como condición para la presencia del sacrificio; es decir, no se trata sólo de la anticipación de una *acción,* sino de la presencia de una *realidad*: la víctima en cuanto tal. Es esta presencia de la víctima la que garantiza la presencia del sacrificio.

Asimismo, el concepto de memorial veterotestamentario queda también superado en la acción de Jesús. En el memo-

[112] H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió...?* 99-100.

rial judío puede hacerse presente la acción salvadora de Dios, que comenzó en la liberación de Egipto y que puede hacerse presente también allí donde Dios quiere. Pero la Eucaristía como memorial de la cruz hace presente un sacrificio determinado y realizado con una *víctima* concreta como es Cristo mismo. Y sólo la presencia de la víctima garantiza la presencia del sacrificio. Por ello la distancia entre el memorial del Antiguo Testamento y el del Nuevo es, como dice Durrwell [113], infinita.

En ambos casos, el signo profético y el memorial veterotestamentario quedan superados por lo que Cristo hizo, en cuanto que se trata de la actualización no de una *acción* de Dios, sino de un acontecimiento histórico que se realizó con la carne y la sangre concretas de Cristo. Por ello se necesita la presencia de la víctima. Cómo se hace presente la víctima es algo que el texto bíblico no precisa. Habrá que dejarlo para la reflexión de la Iglesia, pero el hecho está ahí: Cristo da al pan y al vino carácter de comida sacrificial y se entrega en ellos como víctima para hacernos partícipes de su sacrificio de la cruz. Tratándose de una comida sacrificial, no se participa en el sacrificio si dicha comida no ofrece la presencia de la víctima. Por ello, Cristo ha sustituido la antigua pascua por la nueva, realizada ahora en el sacrificio de su propia sangre, que en la actitud del Siervo sella la nueva y definitiva alianza.

Resumiendo: es el contexto el que nos da la clave de las palabras de Cristo. En el marco de la pascua judía, pone el pan y el vino en estrecha relación con la suerte de su cuerpo y sangre en la cruz, dándoles el mismo sentido sacrificial que compete a su muerte. Ofreciéndolos a comer y beber quiere hacer partícipes a los suyos de la nueva pascua que se va a consumar trágicamente en la cruz. Ahora bien, no hay auténtica participación en el sacrificio si no es participando en la víctima y es esta presencia de la víctima lo que nos hace comprender el sentido real de las palabras de Cristo, así como su carácter pleno de signo profético y de memorial.

[113] F. X. DURRWELL, *La Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982) 26. También Ligier (*Il sacramento dell'Eucaristia* 126-127) advierte que el memorial del A.T. no va vinculado al tema de la presencia real de la persona, lo contrario que ocurre en la Eucaristía. Por ello, dice, hay que enriquecer el tema del memorial y el del signo.

He aquí que todos los temas fundamentales del Antiguo Testamento se concentran en los gestos y palabras tan sencillos que Cristo realiza. Y si la pascua y la alianza crearon al pueblo de Dios en el Antiguo Testamento, ahora la Eucaristía no es, ni más ni menos, que la fundación de una Iglesia que nace del sacrificio de Cristo como comunidad de culto. Es la comunidad que nace de la pascua de Cristo y de la nueva y definitiva alianza que él sella con su sangre [114].

V. LA EUCARISTIA EN EL LIBRO DE LOS HECHOS [115]

Veamos ahora la Eucaristía en el libro de los Hechos.

Act 2,42-47

«Los que acogieron su palabra fueron bautizados. Aquel día se les unieron unas tres mil almas. El temor se apoderaba de todos, pues los apóstoles realizaban muchos prodigios y señales. Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno.

Acudían al templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar».

Este es el primero de los sumarios con los que Lucas describe a la comunidad primitiva, y que viene tras el discurso de Pedro en Pentecostés. Por ello la elección de este lugar para el sumario eucarístico no ha sido casual [116]. Es clara la

[114] J. COPPENS, *L'Eucharistie, sacrement et sacrifice de la nouvelle alliance, fondement de l'Église*, en *Aux origines de l'Église*. Miscelánea (Louvain 1965) 125-158.

[115] P. H. MENOUD, *La vie de l'Église naissante* (Neuchâtel 1952); ID., *Les Actes des Apôtres et l'Eucharistie:* Rev. Hist. Phil. Rel. (1953) 21-36; E. GALBIATI, o.c., 161-165; G. RUFFINO, *L'Eucaristia nel Nuovo Testamento*, en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...* 32-48; J. L. ESPINEL, o.c., 125-128.197-209; P. VAN IMSCHOOT, *La vie religieuse de la communauté chrétienne de Jérusalen:* Coll. Gand. 16 (1929) 77-86; A. D'ALÉS, *De Eucharistia* (Paris 1929) 36-37.131-132; W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice* (Gembloux-Paris 1931) 168-174.

[116] J. L. ESPINEL, o.c., 199.

intención de Lucas: la Eucaristía es el fin de un proceso que comienza con la conversión y el bautismo.

Al mensaje del bautismo corresponde la exigencia de la fe, viene después el bautismo, y de esta forma se introduce en la Iglesia, en la que se recibirá la doctrina y la Eucaristía y se unirá a la oración litúrgica de los hermanos [117]. El texto muestra, por tanto, el valor que la Eucaristía tenía para las primeras comunidades cristianas.

El sumario habla de cuatro realidades que van unidas:

— *La doctrina* (didachè), que aparece como un elemento constitutivo de la asamblea. Se trata de la instrucción a los recién convertidos, una verdadera catequesis en la que se explicaba la Sagrada Escritura a la luz del hecho cristiano. No era una mera proclamación de la buena nueva que se hacía a los no cristianos.

— La *comunión* (koinonía), que podríamos traducir como «unión comunitaria», y que implicaba una solidaridad no sólo espiritual, sino también material. Es y significa, al mismo tiempo, una comunión en el espíritu, en la fe, en el cuerpo y en la sangre de Cristo y en el socorro a los pobres [118]. Conducía a una entrega de los bienes a la comunidad para subvenir a las necesidades de cada cristiano [119].

El espíritu eclesial se vive en la primera comunidad en todas sus exigencias. Desde una misma fe y un mismo espíritu se vive una vida cristiana que es también comunión en lo material. Cierto que no podemos pensar que en todas partes fuese esto una realidad. San Pablo, lo veremos, debió llamar la atención a los corintios precisamente por falta de caridad; pero la Eucaristía aparece, desde su lógica interna, como una exigencia de comunión en la caridad y la solidaridad humana.

— *La fracción del pan* (Klásis tou ártou) es el término técnico con el que se designa a la Eucaristía. No se trata de una comida corriente, que, como la judía, se iniciaba con la frac-

[117] Cf. G. RUFFINO, o.c., 36.

[118] Cf. G. RUFFINO, o.c., 37.

[119] Cf. L. CERFAUX, *La communauté apostolique* (Paris 1943); S. LYONNET, *La «koinonia» de l'Église primitive et la Sainte Eucharistie*, en *XXXV Congreso Internacional* (Barcelona 1952) 511-515; A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale* (Paris 1968); G. PANIKULAM, *Koinonia in the N. Testament. A dynamic Expression of christian Life* (Roma 1979); J. L. ESPINEL, o.c., 202-209.

ción del pan, pues toda la perícopa tiene un sentido religioso; la fracción del pan viene después de la doctrina y antes de la oración [120]. Fracción del pan es el término técnico para designar a la Eucaristía no sólo en Act 2,42 y 46, sino en Act 20, 7, 11. San Pablo habla del «pan que partimos» (1 Cor 10,9) y Lucas habla explícitamente de la fracción del pan (te klásei tou artou: Act 2,42; 20,7, al igual que en Lc 24,35), donde los artículos determinados (*la* fracción) especifican una acción singular que la distingue de toda comida común. El término *agalíasis* (alegría) traduce la alegría escatológica que caracterizaba a aquellas celebraciones [121].

[120] Cf. G. RUFFINO, o.c., 39.

[121] J. L. ESPINEL, o.c., 126. A propósito de esta alegría propia de la fracción del pan y de la espera del Señor, Lietzmann mantuvo la tesis de que en la Iglesia primitiva había dos tradiciones sobre la Eucaristía: una proveniente de las comidas celebradas con Cristo terrestre, y caracterizada ritualmente por la fracción del pan y llena de alegría por la espera del Hijo del hombre. La otra, la antioquena, estaría influenciada por el tema de la muerte del Señor y los sacrificios helénicos (H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* [Bonn 1926] 249ss). E. Lohmeyer iría por un camino parecido (cf. E. LOHMEYER, *Vom urschristlichen Abendmahl:* Theol. Rund. 9 [1937] 201ss).

Los argumentos de Lietzmann se basan en la diferente temática de las dos tradiciones y en la existencia en Lucas de un texto breve, en el que el cáliz estaría privado en valor sacramental y en el que el rito del pan carecería también de sentido redentor.

Como dice Benoit (*Les récits de l'institucion* 225), esta construcción ingeniosa no se mantiene ni exegética ni teológicamente, pues los dos aspectos señalados se encuentran en ambas tradiciones. Pablo añade a las palabras «anunciar la muerte del Señor» las relativas a la parusía («hasta que venga»). Además, la Eucaristía está iluminada en Pablo por la fe en Cristo Kyrios. Por otra parte, la fracción del pan del libro de los Hechos está estrechamente unida al kerigma apostólico, que tiene como centro el tema de la cruz y resurrección de Cristo. Finalmente, recordemos lo dicho a propósito del texto breve.

Por su parte, Bultmann propuso una tesis parecida a la de Lietzmann. Todo partió, según él, de las comidas judeocristianas palestinenses, provenientes de las comidas con Jesús y en las que predominaba la esperanza escatológica, sin referencia alguna cultual. Se designaban con el nombre de «fracción del pan». Más tarde, por influjo de los misterios helénicos, se formó un tipo de comida ritual de carácter sacrificial tal como aparece en Pablo, el cual así lo encontró en el cristianismo helénico (*Teología del N. T.* 103).

Precisamente Schweizer, que había mantenido que la Eucaristía en un principio no fue sino una comida de espera en el reino y que más tarde fue ritualizada bajo el influjo de las comidas de alianza del Qumrâm, cambió de parecer al observar que tanto el tema de la espera del reino como el de la alianza están presentes en los textos más antiguos que conocemos (cf. E. SCHWEIZER, *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des N. Testaments* [Hamburg 1968] 120).

— El último elemento que configuraba a esta comunidad primitiva era la *oración*.

Esta fracción del pan se celebraba en las casas e iba precedida, como en 1 Cor 11,20-34, de una comida normal, la cual desapareció en el siglo II [122].

Act 20,7-12

En Tróade, en Asia, encontramos también una reunión eucarística descrita como fracción del pan. La narra Lucas así:

«El primer día de la semana, estando nosotros reunidos para la fracción del pan, Pablo, que debía marchar al día siguiente, conversaba con ellos, y alargó la charla hasta la media noche. Había abundantes lámparas en la estancia superior donde estábamos reunidos. Un joven llamado Eutico estaba sentado al borde de la ventana; un profundo sueño le iba dominando a medida que Pablo alargaba su discurso. Vencido por el sueño, cayó del tercer piso abajo. Lo levantaron ya cadáver. Bajó Pablo, se echó sobre él y, tomándole en sus brazos, dijo: "No os inquietéis, pues su alma está en él". Subió luego, partió el pan y comió; después platicó largo tiempo, hasta el amanecer. Entonces se marchó. Trajeron al muchacho vivo, y se consolaron no poco».

Es importante la señalización de la fecha: «el primer día de la semana», convertido en el día del Señor (Ap 1,10; 1 Cor 16,2; Jn 20,20), es el día en el que se celebra la asamblea cristiana. Tenía lugar al comienzo del día, es decir, la noche del sábado.

La asamblea es claramente litúrgica. Se emplea el verbo *synejmenon ymòn*, de donde vendrá el término técnico con el que también se denominará a la Eucaristía: *sinaxis* (reunión). El hecho de la existencia de las «numerosas lámparas», el que presida Pablo y el hecho de la enseñanza hablan de su carácter litúrgico [123].

[122] Cf. H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió...?* 75.

[123] Hay otros textos en Hechos de los que se discute si son textos eucarísticos, como Act 27,75, que sugiere todo el rito eucarístico: «Dio gracias a Dios delante de todos y, partiendo el pan, comenzó a comer» se dice de Pablo. M. Nicolau advierte que difícilmente se puede admitir que Pablo celebrase la Eucaristía ante los paganos allí presentes (o.c., 58). Espinel dice como conclusión que «probablemente lo que sí hemos de ver aquí es la utilización del lenguaje eucarístico, como se hace en las multiplicaciones de los panes» (o.c., 128).

VI. LA EUCARISTIA EN SAN PABLO [124]

Después de haber estudiado las palabras institucionales de Cristo, abordamos ahora la intepretación que Pablo nos da de la Eucaristía. Dos son los textos de mayor importancia, ambos en la primera carta a los Corintios:

1 Cor 10,14-18

«Por eso, hermanos, huid de la idolatría. Os hablo como a prudentes. Juzgad vosotros lo que digo. La copa de bendición que bendecimos, ¿no es, acaso, comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es, acaso, comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que no hay más que un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos de un mismo pan. Fijaos en el Israel de la carne. Los que comen las víctimas, ¿no están, acaso, en comunión con el altar? ¿Qué digo, pues? ¿Que lo inmolado a los ídolos es algo? ¡Pero si lo que inmolan los gentiles, lo inmolan a los demonios y no a Dios! Y yo no quiero que entréis en comunión con los demonios. ¿O es que queremos provocar los celos de Dios?

"Todo es lícito", mas no todo es conveniente. "Todo es lícito", mas no todo edifica. Que nadie procure su propio interés, sino el de los demás. Comed todo lo que se vende en el mercado, sin plantearos cuestiones de conciencia, pues del Señor es la tierra y todo cuanto contiene. Si un infiel os invita y vosotros aceptáis, comed todo lo que os presente, sin planteаros cuestiones de conciencia. Mas si alguien os dice: "Esto

Efectivamente, hay narraciones que están escritas bajo el influjo del lenguaje eucarístico, como las multiplicaciones de los panes (Mc 6,34; 8,21; Jn 6,4-14). Hay también apariciones de Jesús que evocan el lenguaje eucarístico, como Mc 16,14, y particularmente la aparición a los de Emaús (Lc 24,30-31). En estos casos tenemos apariciones pascuales relatadas bajo el influjo del lenguaje eucarístico.

[124] M. E. BOISMARD, *L'Eucharistie selon S. Paul:* Lum. Vie 31 (1957) 93-106; E. GALBIATI, o.c., 169-178; P. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens* (Paris 1956); P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (München 1960); J. L. ESPINEL, o.c., 173ss 234ss; H. RONGY, *L'Eucharistie chez S. Paul (1 Cor 11,17-34):* Rev. Ecl. Lieg. 29 (1938) 161-174; M. GOURGUES, *Eucharistie et communauté chez S. Paul et les Synoptiques:* Eglise et Théologie 13 (1981) 57-78; F. AMIOT, *L'enseignement de St. Paul* II (Paris 1938) 39-49.

ha sido ofrecido en sacrificio", no lo comáis, a causa del que os lo advirtió y por motivos de conciencia».

Este es un texto en el que aparece resumida toda la doctrina sobre la Eucaristía: prefiguración en el Antiguo Testamento, sacrificio, presencia real, fundamento de la Iglesia.

La intervención de Pablo en este tema está motivada por el comportamiento de los corintios respecto a las carnes inmoladas a los ídolos. Ya en el concilio de Jerusalén se había prescrito a los gentiles abstenerse de las carnes inmoladas a los ídolos *(eidolóthbita)* (Act 15,20.29), lo cual se urgía de hecho en ambientes como Antioquía, en los cuales la presencia de judeocristianos hacía difícil la convivencia [125]. En cambio, en ambientes como los de Corinto se comía de hecho de las carnes sacrificadas, hasta el punto de que, usando el eslogan de la libertad cristiana «todo es lícito» (1 Cor 10,23), se permitía comer carnes sacrificadas en los sacrificios paganos (1 Cor 8,10). Es el mismo eslogan que exhibían para darse a la fornicación (1 Cor 6,12-19).

Pablo aborda el problema de las carnes inmoladas desde el punto de vista doctrinal y pastoral a la vez.

En primer lugar, viene a decir que la Eucaristía no es un medio mágico de salvación. Para ello acude a la historia de Israel, con el fin de mostrar que todos comieron del maná y del agua que surgía de la roca (realidades proféticas de la Eucaristía, cosas que sucedieron «en figura»: 1 Cor 10,6), y cayeron en la idolatría y en otros vicios, de modo que la mayoría de ellos no fue del agrado de Dios (1 Cor 10,5). Todo esto era, pues, un aviso con el fin de que hoy no caigamos en la idolatría.

Desde el punto de vista doctrinal, Pablo resume así la cuestión. Sirviéndose de la comprensión israelita de los sacrificios, propia también de los paganos [126], Pablo enseña que la comunión con la víctima sacrificada es comunión con el altar *(zysiastérion)*. En el caso de los sacrificios paganos, a decir verdad, no hay comunión con los dioses, porque éstos no existen, pero sí con los demonios, a quienes se dirige de hecho el sacrificio; no por la intención de los oferentes, sino por-

125 E. GALBIATI, o.c., 176.
126 G. RUFFINO, o.c., 55.

que, como dice Galbiati, «los demonios, enemigos de Dios, alejan a los hombres del verdadero Dios sirviéndose del culto pagano» [127]

Desde el punto de vista práctico, no hay inconveniente en comer de las carnes inmoladas a las ídolos, siempre y cuando no se dé con ello escándalo. Si un infiel os invita, no hagáis problema de conciencia; pero si el que os invita os advierte que ha sido sacrificada a los ídolos, entonces absteneos, para no dar escándalo. Con mayor razón hay que abstenerse de la mesa en los templos paganos (1 Cor 8,10).

Es con esta ocasión como Pablo presenta el aspecto sacrificial de la Eucaristía. No es que tenga como objeto desarrollar este tema; lo que Pablo intenta es advertir de la incompatibilidad que existe entre la participación en la Eucaristía y la participación en las carnes sacrificadas, pero para ello se sirve de la concepción de sacrificio, presente en el Antiguo Testamento y en el mundo pagano. «Para Israel, dice Boismard, comer la víctima ofrecida a Yahveh es entrar en comunión con Yahveh, es compartir la mesa de Yahveh, sentarse en la misma mesa que él, lo que indica una familiaridad insigne» [128].

Algo análogo ocurre también en los sacrificios paganos, aunque en este caso no se entra en comunión con los ídolos, que no existen, sino con los demonios, a quienes de hecho va dirigido el acto de culto.

Pues bien, lo mismo ocurre con la Eucaristía: la copa de bendición es comunión *(Koinonía)* con la sangre de Cristo, el pan que partimos es también comunión con el cuerpo de Cristo. Por lo tanto, no se puede participar de la copa del Señor y de la copa de los demonios, de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios [129]. De este modo sitúa Pablo a la Eucaristía en una perspectiva claramente sacrificial. Como dice Boismard, «todo el razonamiento de Pablo supone que,

[127] E. GALBIATI, o.c., 177.

[128] M. E. BOISMARD, o.c., 101.

[129] Ahora dice *mesa (trápeza).* En los sacrificios paganos, las carnes inmoladas en el *Zisiastérion* (altar) eran comidas en una mesa adjunta, por lo que la mesa y el altar tienen el mismo significado sacrificial (cf. G. RUFFINO, o.c., 56).

para él, el pan y el vino consagrados son el cuerpo y la sangre de Cristo inmolados en sacrificio a Dios» [130].

Pero el texto ofrece también una doctrina sobre la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo: del mismo modo que en el sacrificio se come la carne ofrecida a los ídolos, en la Eucaristía se entra en comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo. Es con ellos con los que se entra en comunión. En el v.17, Pablo dice: «Puesto que no hay más que un pan, no formamos más que un solo cuerpo, pues todos participamos de ese mismo pan». Aquí habla Pablo de un único pan, del que todos participamos. Es claro que no puede tratarse de un mismo pan físico en la comunión de todos los cristianos. Por tanto, ese único pan no es sino el único cuerpo de Cristo [131]. Este único pan es paralelo al único Espíritu de 1 Cor 12,13, fuente también de un solo cuerpo, «porque en un solo Espíritu todos nosotros hemos sido bautizados para formar un solo cuerpo» [132]. Es el único cuerpo de Cristo la causa de la unión de todos los cristianos y de la formación de la Iglesia [133]. He aquí el aspecto eclesial magníficamente presentado.

Esta es la doctrina de Pablo sobre la Eucaristía como fuente de la Iglesia: mediante la comunión con el cuerpo personal de Cristo nace la Iglesia como cuerpo [134]. Para Pablo, la comunión de la Iglesia tiene lugar mediante la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo [135].

[130] M. E. BOISMARD, o.c., 102.

[131] Dice así Allo: «Esta frase de Pablo está completamente a favor de la presencia real. El "pan que es único" y causa eficiente de la unidad de la Iglesia no puede ser más que lo que se encuentra bajo la apariencia del pan material, es decir, el pan celeste, el cuerpo de Cristo, pneumáticamente uno y que obra entero en cada uno de los comulgantes» (cf. o.c., 241-242).

[132] Cf. J. KILMARTIN, *La Cène du Seignenr* (Paris 1976) 93-84.

[133] Cf. E. GALBIATI, o.c., 178.

[134] El tema de la unidad de la Iglesia mediante el cuerpo de Cristo ha sido la causa de que Pablo invierta los términos, hablando de la bendición de la copa en primer lugar y de la bendición del pan después (1 Cor 10,16).

[135] Son varios los que han querido ver en el v.16 (comunión con el cuerpo de Cristo) la comunión con el cuerpo eclesial, entre ellos citemos a A. SCHWEITZER (*Die Mystik des Apostels Paulus* [Tübingen 1930] 251ss). El caso es que Lietzmann, Weiss y Goguel reconocieron ingenuamente aquí el sentido personal del cuerpo de Cristo al relacionar la doctrina de Pablo con los misterios helénicos y los elementos sacrificiales. Y lo que dice Pablo es precisamente que la comunión con el cuerpo personal de Cristo es el origen de la Iglesia. Como dice Allo (cf. o.c., 283.294-302), el sentido personal del cuerpo de Cristo ha de vincularse siempre al sentido eclesial como fuente y fundamento de éste.

1 Cor 11,20-34

«Cuando os reunís, pues, en común, eso ya no es comer la cena del Señor porque cada uno come primero su propia cena y, mientras uno pasa hambre, otro se embriaga. ¿No tenéis casa para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios y avergonzáis a los que no tienen? ¿Qué voy a deciros? ¿Alabaros? ¡En esto no os alabo!

Porque yo recibí del Señor lo que os he trasmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan y, después de dar gracias, lo partió y dijo: "Esto es mi cuerpo, que se da por vosotros, haced esto en memoria mía". Asimismo, la copa después de cenar, diciendo: "Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en memoria mía". Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa anunciáis la muerte del Señor hasta que venga.

Por tanto, quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, sea reo del cuerpo y de la sangre del Señor.

Examínese, pues, cada cual y coma así el pan y beba la copa. Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propio castigo. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos débiles, y mueren no pocos. Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no seríamos castigados. Mas, al ser castigados, somos corregidos por el Señor, para que no seamos condenados con el mundo.

Así, pues, hermanos míos, cuando os reunáis para la cena, esperaos los unos a los otros. Si alguno tiene hambre, que coma en su casa, a fin de que no os reunáis para castigo vuestro. Lo demás lo dispondré cuando vaya».

Ya anteriormente estudiamos las palabras institucionales en Pablo; ahora examinamos, más bien, el contexto por el que Pablo las trae a la memoria.

Nos encontramos ya en una situación posterior a la de la institución: el rito del pan no precede a la comida, sino que, unido directamente al rito del cáliz, forman la comida eucarística como tal, la cual en este tiempo tenía lugar después de un ágape fraterno. El gesto sobre el pan y el cáliz terminaron juntándose, porque, como Schürmann recuerda, fueron considerados especialmente significativos y como parte de un

mismo conjunto [136]. Más tarde, hacia mitad del siglo II, el ágape que precedía a la celebración de la Eucaristía desapareció, debido quizás a situaciones lamentables que se producían, como la que contemplamos en 1 Cor 11,20-34 [137].

De hecho, Pablo encuentra en Corinto una práctica de la Eucaristía que no puede aprobar: en el ágape fraterno que precedía a la Eucaristía, unos comían abundantemente, mientras que otros quedaban con el estómago vacío. Esto es un desprecio a la Iglesia de Dios (1 Cor 11,22). Al ofender a los más necesitados, se ofende a la Iglesia entera [138]. Con el fin de hacer reflexionar a los comensales, es como Pablo aporta la tradición recibida del Señor sobre la Eucaristía. En ella encuentra Pablo dos argumentos para corregir la conducta de los corintios: la entrega de Cristo en su generosidad [139] y la identidad del pan consagrado por Cristo y su propio cuerpo. San Pablo viene a decir que nosotros hacemos lo mismo que Cristo en la Eucaristía, por lo que este pan es el cuerpo del Señor.

La división es la causa de que se coma indignamente *(anagíos)*. San Pablo no alude a ningún desprecio u olvido de la presencia del Señor en la Eucaristía, pero la división es la causa de la comida indigna, lo que les hace reos del cuerpo y de la sangre del Señor. He aquí, pues, una afirmación categórica de la presencia del cuerpo y de la sangre del Señor. Se trata de su cuerpo y sangre personales, pues no cabe tomarlos en sentido místico, ya que no existe una sangre mística de Cristo [140]. San Pablo habla de reos *(énojos)*, que es el mismo término que los judíos emplean en la pasión de Cristo cuando lo juzgan reo de muerte (Mc 14,64; Mt 26,66), y que tiene un carácter jurídico (cf. Mt 5,21; Mc 3,29).

Por ello comen y beben su propia condenación, porque no disciernen *(diakrinón)* el cuerpo (del Señor). A este respecto dice Allo que se puede prescindir de la expresión «del

136 H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió...?* 81.

137 Ibid., 75.

138 Cf. E. GALBIATI, o.c., 170.

139 Los detalles «en la noche en que fue entregado», «mi cuerpo, entregado por vosotros», «anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva», hablan de la muerte de Cristo como entrega de generosidad (cf. E. GALBIATI, o.c., 170).

140 Cf. P. NEUENZEIT, o.c., 80-83; M. E. BOISMARD, o.c., 99.

Señor» (sólo presente en los códices D y E), porque no hay duda alguna de que se trata de su cuerpo personal [141]. El indigno, comiendo y bebiendo los dones consagrados, come y bebe su propia condenación. Por haber descuidado hacer el juicio sobre sí mismo, le será hecho entonces. La causa de este juicio es que no han discernido el cuerpo, que no han apreciado su valor no porque lo hayan confundido con otros alimentos (pues todos los cristianos estaban instruidos sobre la Eucaristía), sino porque no han sabido apreciar lo que es recibir el cuerpo del Señor. «Nada más fuerte, dice Allo, para la doctrina de la presencia real, sobre todo por la relación entre el v.27 y 1 Cor 10,16-17. Comprender "el cuerpo" en el sentido del cuerpo de los fieles, cuyos derechos y cuya dignidad no sabría reconocer el fiel comulgante, es una exégesis tan roma *(plate)* como traída por los cabellos» [142].

Efectivamente, en este capítulo no se habla del cuerpo místico de los fieles, y cuando se habla de ofensa a la comunidad, se habla de «Iglesia» (1 Cor 11,22). El discernir el cuerpo viene, además, tras el v.27, que habla del reato del cuerpo y la sangre en aquellos que comen y beben indignamente. Lo que viene a decir Pablo es algo realmente profundo: la falta de caridad no es sólo una falta a la Iglesia, sino una falta contra el cuerpo personal de Cristo.

Si el Señor, finalmente, manda castigos y enfermedades, es para que la comunidad se corrija y no merezca así la condenación con el mundo. Son castigos, según Pablo, medicinales y correctivos [143].

VII. LA EUCARISTIA EN EL EVANGELIO DE JUAN

El discurso de San Juan 6 sobre la Eucaristía ha sido objeto de diversas interpretaciones a lo largo de la historia no sólo desde el punto de vista literario, sino desde el punto de vista temático.

Cayetano era de la opinión de que el discurso no era eucarístico. Algunos autores modernos acatólicos, como

[141] Cf. P. ALLO, o.c., 282.
[142] Ibid., 283. [143] Ibid., 283.

Weiss [144], Strathmann [145] y E. Schweizer [146], defienden también lo mismo. Sabido es, asimismo, que Trento, en su disputa con los protestantes, no quiso dirimir la cuestión del sentido eucarístico o no del discurso de Juan [147]. Entre algunos protestantes actuales se ha defendido la tesis de que los v.51-58 se deben a una interpolación. Esta fue la tesis defendida ya por Wellhausen [148] y Spitta [149], y modernamente por Bultmann [150] y Bornkamm [151]. Esta interpolación, realizada por la comunidad primitiva, tendría la intención de presentar la Eucaristía en una dimensión sacramental, partiendo del supuesto de que todo lo referido a los sacramentos es ajeno al evangelio de Juan.

Entre los católicos se ha defendido que al menos la segunda parte del discurso (v.51-58) es claramente eucarística [152], y no faltan quienes ven el tema eucarístico en todo el conjunto del discurso. De este último parecer eran Toledo, Lercher, Billot y, entre los modernos exegetas, Feuillet, Brown, Léon Dufour, Cullmann, Schürmann y Galbiati, entre otros, aunque con diferentes matices entre ellos [153]. Es interesante la tesis de Brown de que los v.51-58, pertenecientes, sin duda, a la tradición joánica, fueron introducidos ahí no

[144] B. WEISS, *Das Johannes-Evangelium* (Göttingen 1893) 266.

[145] H. STRATHMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1951) 126.

[146] E. SCHWEIZER, *Das johannische Zeugnis vom Herrenmahl:* Evang. Theol. 12 (1952-1953) 341-366.

[147] Cf. F. CAVALLERA, *L'interprétation du chapître 6 de S. Jean. Une controverse exégetique du Concile de Trente:* Rev. Hist. Eccl. (1909) 687-709.

[148] J. WELLHAUSEN, *Das Evangelium Johannis* (Berlin 1908) 32.

[149] F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Iesu* (Göttingen 1910) 156.

[150] R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen 1941) 161ss.

[151] G. BORNKAMM, *Die eucharistische Rede im Johannesevangelium:* Zeit. Neut. Wis. 47 (1956) 161-169.

[152] Cf. D. MOLLAT, *Le chapître 6 de S. Jean:* Lum. Vie 31 (1957) 107-119; P. MENOUD, *L'originalité de la pensée johanique:* Rev. Théol. Phil. (1940) 233-261; M. J. LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean* (Paris [6]1936) 196ss.

[153] A. FEUILLET, *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jean 6):* Nouv. Rev. Théol. 82 (1960) 803-822.918-939.1040-1042; R. E. BROWN, *Evangelio según San Juan, I* (Madrid 1979) 494; O. CULLMANN, *La fe y el culto de la Iglesia primitiva* (Madrid 1971) 267; H. SCHÜRMANN, *Die Eucharistie als Repräsentation:* Trier. Theol. Zeit. 68 (1959) 30-45.108-118; E. GALBIATI, o.c., 141-155; F. X. LÉON DUFOUR, *Le mystère du pain de vie:* Rech. Scienc. Rel. 46 (1958) 481-523.

para introducir el tema eucarístico, ya presente en la primera parte del discurso (v.30-51), sino para colocar ahí las palabras institucionales de Cristo sobre la Eucaristía [154].

Señalemos finalmente la obra de E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannes Evangeliums* [155], que ha demostrado la unidad literaria de las dos partes del discurso; unidad que cada vez se va imponiendo más entre los exegetas.

A toda esta problemática haremos alusión a lo largo de nuestra exposición, que dividiremos en tres partes: multiplicación de los panes, primera parte del discurso del pan de vida y segunda parte (incluida la conclusión).

—*Multiplicación de los panes* (Jn 6,1-15).—Algo en lo que coinciden todos los exegetas es que el relato de la multiplicación de los panes está hecho bajo el influjo del lenguaje eucarístico. Está claro que Juan en este relato quiere evocar ya la Eucaristía. A decir verdad, el relato tiene un doble sentido: cristológico y eucarístico.

El significado cristológico lo vemos en la presentación del milagro como un signo de la misión de Cristo: «Al ver la gente la señal que había realizado, decía: «Este es verdaderamente el profeta que iba a venir al mundo» (v.14). Este sentido del signo como confirmativo de la misión de Jesús aparece claramente expresado en el v.27: «A éste es a quien el Padre, Dios, le ha marcado con su sello».

Pero al mismo tiempo vemos la dimensión eucarística. La multiplicación de los panes es presentada como un símbolo de la Eucaristía. El sentido eucarístico aparecía ya en la multiplicación de los panes descrita por los sinópticos, particularmente por Marcos (6,30-43), que aporta el detalle de tomar el pan, pronunciar la bendición, romperlo y darlo a los discípulos. Pero Juan acentúa este significado. Veamos algunos detalles [156]:

— La multiplicación de los panes no tiene lugar en una jornada cargada de obras como en los sinópticos, sino que viene a ser el hecho principal.

154 R. E. BROWN, o.c., 511ss.

155 E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (Freiburg 1951).

156 Cf. E. GALBIATI, o.c., 142-143.

—Jesús, a diferencia de los sinópticos, distribuye él mismo el pan (v.11). Es él el que toma la iniciativa.

— El relato se centra de tal modo en los panes, que casi se olvida a los peces.

— "Tomó los panes, dio gracias y los distribuyó». He ahí el ritmo mismo de la Eucaristía; pero además se usa el verbo *eucharistésas* típicamente eucarístico, y que sustituye al *eulogésas* que aparece en el relato de Mc 6,41 [157]. Ambos, *eulogeîn* y *eucharisteîn*, traducen la acción de Jesús en el marco de la *berakkāh* judía, pero sabemos que, en la celebración cristiana, el término *eucharisteîn* desplazó poco a poco a *eulogeîn*.

—Jesús mismo se ocupa de los pedazos del pan, dando la orden de recogerlos para que nada se pierda (v.12), lo cual no deja de ser una resonancia eucarística [158]. Se trata de fragmentos *(klásmata)*, que recuerdan el término técnico de la *Klásis tou artou* de Act 2,42. La misma abundancia de pan es una alusión al pan inagotable de la Eucaristía.

—Juan anota también el detalle de que «estaba cerca la pascua» (v.4).

— Finalmente, en el v.23 encontramos una referencia a la Eucaristía, en cuanto que ya no se habla de panes en plural, sino del pan en singular: fueron al lugar donde habían comido el pan [159].

El discurso del pan de vida. Su unidad.—Los críticos no se ponen de acuerdo sobre el versículo en el que comienza el discurso del pan de vida (v.21,31 ó 35), si bien están de acuerdo en que termina en el v.58. No es una cuestión decisiva; más importante es si el discurso tiene una unidad literaria y temática, pues tradicionalmente se ha dividido en dos partes: 31-51 y 51-58. La primera parte presenta a Jesús como el pan de vida bajado del cielo que es acogido por la fe, y en la segunda se ve cómo este pan se da en la Eucaristía.

El problema de la unidad surgió de la observación de la frecuencia del tema sacramental, que aparece en la segunda parte. Ya dijimos que Bultmann vio en esta segunda parte una

[157] *Eucharistésas* sólo aparece en la multiplicación de los panes en Mc 8,6; Mt 15,35.

[158] A. DÍEZ MACHO, *La Eucaristía en el c.6 de S. Juan*, en o.c., 59.

[159] A. DÍEZ MACHO, o.c., 59.

interpolación de la comunidad cristiana para introducir el tema sacramental, ajeno, según él, a San Juan. No encaja, dice Bultmann, ni con la primera parte, en la que Jesús se presenta como pan de vida en sentido no sacramental, ni es propio de la escatología de Juan el hablar de «medicina de inmortalidad», como lo vemos en la sección 51-58. Finalmente, el escándalo de los judíos que ahí aparece no es propiamente el tipo de escándalo que encontramos en Juan [160].

Sin llegar a este extremo, Lagrange observó la dificultad que suponía el introducir, a partir del v.51, un tema eucarístico que los judíos en aquel tiempo no podían entender [161], y propuso como solución que el tema eucarístico lo reveló Jesús no a la multitud de los judíos, sino a los suyos. Sin embargo, podemos observar que el v.52 («¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?») pone dicha objeción en boca de los judíos.

Brown, haciéndose cargo de la dificultad resaltada por Lagrange, recurre a la solución de que la segunda parte, proveniente, desde luego, de una fuente joánica, habría sido colocada ahí como un duplicado del sermón del pan de vida para introducir las palabras de institución de la Eucaristía [162].

Hoy en día se va imponiendo, cada vez más, la tesis de la unidad literaria de ambas partes. Ya hemos aludido a la obra de Ruckstuhl, decisiva en este punto. Recordemos que el tema de Jesús como pan de vida aparece en los v.33.47.51. Es él mismo el que da el pan (v.27.34.51), el Padre lo envía (38.57). Por otra parte, al binomio de la primera parte, hambre-sed (v.35), corresponde en la segunda el binomio comer-beber (v.53).

Díez Macho insiste en que todo el discurso es una homilía realizada toda ella con el método de exégesis judía *midrash*, que consiste en la actualización de temas bíblicos (en nuestro caso, veterotestamentarios: maná, éxodo) a la nueva situación [163]. Propio de este método es la utilización de la polise-

[160] R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* 477.
[161] M. J. LAGRANGE, *L'Evangile selon S. Jean* (París [6]1936) 195ss.
[162] R. E. BROWN, o.c., 511ss.
[163] A. DÍEZ MACHO, o.c., 61ss, basándose en P. BORGEN, *Bread from Heaven. An exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and Writings of Philo* (Leiden 1965).

mia, es decir, el dar a los textos una pluralidad de sentidos. Las palabras de Cristo en este discurso encierran una gama de sentidos, entre los que se encuentra, por supuesto, el eucarístico. Suprimir el sentido eucarístico del discurso, dice Díez Macho, es desconocer el principio básico de la exégesis judía, que desarrolla siempre una rica pluralidad de sentidos [164].

Léon Dufour, por su parte, también defendió la unidad literaria y temática de todo el discurso del pan de vida, apelando a lo que es típico de Juan: la pluralidad de sentidos. Jesús habla para sus contemporáneos, los cuales ciertamente captan un sentido en sus palabras; pero éstas, al mismo tiempo, encierran una pluralidad de sentidos, que en un tiempo posterior, y bajo el influjo del Espíritu Santo, puede ser captado. De este modo, las palabras de Cristo en este discurso pueden tener un sentido cristológico, pero están también abiertas a un sentido eucarístico [165].

Finalmente señalemos la teoría de Galbiati, que encuentra la clave de la comprensión y de la unidad del discurso en los v.26-29. En dichos versículos se anuncian dos temas que serán desarrollados a lo largo de todo el discurso, pero en forma invertida, según la figura estilística del quiasmo:

A) 26-27: tema del alimento que dará el Hijo del hombre [166].

B) 28-29: tema de la fe en Cristo, mandado por el Padre.

B) 30-50: desarrollo del tema de la fe en Cristo, pan bajado del cielo.

A) 48-58: desarrollo del tema del pan dado por Cristo, que es su propia carne.

De esta forma se explicaría que el v.27 hable claramente de la Eucaristía y del pan que dará el Hijo del hombre, y no habría que acudir para nada a la hipótesis de las interpolación de los v.51-58. De este modo se ve que todo el discurso es eucarístico, cuya estructura tiene dos partes: la primera parte

164 Ibid., 61.

165 X. LÉON DUFOUR, *Le mystère...* 507-508.

166 El texto de E. Galbiati (p.144) tiene una errata que afecta al sentido, y que nos hemos permitido corregir.

habla del pan bajado del cielo y la segunda habla más insistentemente de la Eucaristía [167].

A su vez, cada una de las partes está dividida, según Galbiati, por una objeción de los judíos: la objeción a la bajada del cielo de Jesús (v.42) y la objeción sobre la imposibilidad de comer su carne (v.52) [168]. Estas objeciones, como bien reconoce Léon Dufour [169], tienen la función de hacer progresar el tema, vienen a ser como un resumen de lo dicho por Cristo para entrar a fondo en el diálogo.

La unidad literaria está garantizada, por tanto, no sólo por la continuidad del vocabulario en ambas partes del discurso, sino por la estructura del mismo. Aceptemos o no la sugerente explicación en quiasmo que Galbiati nos da, hay en el discurso una clara estructura literaria. La dificultad que Lagrange y Brown ven en la introducción del tema eucarístico ante un pueblo que no lo podía entender tiene su paralelo en la primera parte, en el v.42, cuando los judíos tampoco entienden la bajada del cielo del Hijo del hombre. El escándalo que produce la Eucaristía en la segunda parte corresponde al escándalo que produce la encarnación en la primera. El paralelo de estructura es evidente.

Contenido y explicación del discurso.—No cabe duda de que, a pesar de la unidad literaria e incluso temática, la primera parte se centra en el tema del pan del cielo, Cristo en persona, que es acogido en la fe.

La presentación del tema se hace mediante el procedimiento del *midrash*, es decir, con la actualización de temas veterotestamentarios. Probablemente, el texto corresponde a

[167] Ambas partes, según Galbiati, están unidas por los v.48-50, que cierran la primera y abren la segunda bajo el artificio de la inclusión (terminar con la misma frase o concepto con el que se ha comenzado). Este concepto que hace de marco es la comparación entre el pan del cielo y el maná. Así, el v.32 dice: «No fue Moisés el que os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo». Y esta primera parte termina con el mismo tema: «Vuestros padres comieron el maná del desierto y murieron; éste es el pan que baja del cielo, para que el que lo coma no muera» (49-50). Este verso, que hace de conclusión de la primera parte, hace de inicio de la segunda, la cual concluye también con el mismo tema: «Este es el pan bajado del cielo; no como el que comieron vuestros padres» (cf. E. GALBIATI, o.c., 146ss).

[168] Cf. E. GALBIATI, ibid., 146.

[169] X. LÉON DUFOUR, *La fracción del pan...* 320.

una homilía estructurada sobre las lecturas que los israelitas leían en torno a la fiesta de pascua. Los temas del maná y de la murmuración en el desierto estaban presentes en ellos [170], por lo que Brown no excluye que tal homilía proceda del mismo Jesús, que podría haber comentado las lecturas en la sinagoga de Cafarnaún [171].

El tema del maná sugiere la presentación de Cristo como pan venido del cielo. Cristo es el pan venido del cielo y dado por el Padre, con lo cual se alude claramente a la encarnación.

La presentación de Cristo «yo soy el pan del cielo» está en la línea de las otras revelaciones de Cristo en el evangelio de Juan: «yo soy la luz del mundo» (Jn 9,5), «el buen pastor» (Jn 10,11-14), «la resurrección y la vida» (Jn 11,25), «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), «la vid» (Jn 15,15). Jesús aparece, pues, aquí presentado con uno de los grandes símbolos joánicos y exige ser acogido por la fe. En esta primera parte del discurso es la fe en Cristo el tema capital. Los verbos que la expresan son «creer en Cristo», «venir a él» (v.35.36.37.40). Asimismo, la objeción que los judíos establecen (v.42) no va directamente contra la Eucaristía, sino contra la pretensión de Jesús de ser el pan bajado del cielo: ¿«Cómo puede decir ahora: 'He bajado del cielo'?» Se trata, pues, de la encarnación y de la fe que exige dicho misterio.

Esta fe es un don del Padre (v.37), pero al mismo tiempo está motivada por los signos, pues el Padre mismo ha acreditado la misión del Hijo con los signos (v.27).

Pero el texto tiene todavía mayor riqueza teológica: se inscribe en el marco de las grandes esperanzas mesiánicas. La multiplicación de los panes en el desierto aparece como el gran signo de la época mesiánica. Justamente se esperaba para la época mesiánica la repetición de los grandes signos del éxodo [172], y, en efecto, en cuanto Jesús opera el milagro, la gente le quiere proclamar rey (v.15). La escena es de una enorme expectación mesiánica.

El discurso de Jesús tiene el trasfondo del éxodo: la escena tiene lugar en el desierto y se repite contra él la murmu-

[170] A. Díez Macho, o.c., 63.
[171] Cf. R. E. Brown, o.c., 500-504.
[172] Cf. D. Mollat, o.c., 112.

ración que vemos en el éxodo contra Moisés. La escena es una actualización de los acontecimientos del éxodo, ahora referidos a la persona misma de Jesús [173], y es en este contexto cuando Jesús se sitúa frente al maná del desierto, presentándose a sí mismo como el pan bajado del cielo.

Esta temática se desarrolla todavía más con las imágenes sapienciales del Antiguo Testamento. Así como la sabiduría invitaba a los hombres al convite, Jesús invita ahora a los judíos a saciar su hambre en él. Se insinúan así los temas de Prov 9,5; Ecl 24,10; Is 55,1-3 [174] y se presenta a Cristo como aquel que culmina las aspiraciones todas del hombre [175].

En la dialéctica de diálogo que emplea Juan, los judíos aparecen diciendo a Jesús que les dé ese pan' (v.34), del mismo modo que la samaritana le pedía que le diera del agua que sacia la sed (Jn 4,15).

En esta primera parte domina, pues, el tema de la encarnación (pan bajado del cielo), que ha de ser acogido por la fe.

La segunda parte del discurso continúa con el tema, pues comienza diciendo: «Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre» (v.51). Pero ahora el acento se desplaza del creer al comer mediante el siguiente procedimiento: el pan que es Cristo (v.48) es ahora el pan que Cristo dará (v.51), de modo que este pan se especifica ahora como la carne misma de Cristo. Se pasa así de un comer metafórico, que es el creer, a un comer realmente la carne y la sangre del Hijo del hombre. La objeción resalta más la temática a desarrollar: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?» (v.52), y Jesús habla a continuación de comer su carne y beber su sangre. La terminología usada *(trogein:* v.54.56.57.58) viene a resaltar que se trata de una comida real y no metafórica. No se habla ya de creer, sino de un comer real. Jesús habla de verdadera comida *(alezés:* v.55), de algo que verdaderamente puede ser comido.

Jesucristo está hablando, por lo tanto, de la Eucarístía, lo cual se ve claramente por dos razones que recuerda Brown: comer la carne y beber la sangre no se encuentra nunca en la

[173] Cf. A. Díez Macho, o.c., 65ss.
[174] Cf. A. Feuillet, *Les thèmes...*
[175] Cf. D. Mollat, o.c., 113.

Biblia con un sentido metafórico que cupiera en este contexto [176]. Pero, además, la expresión de Cristo: «El pan que voy a dar es mi carne para la vida del mundo», corresponde a las palabras de institución de la Eucaristía que encontramos en Lucas: «Este es mi cuerpo entregado por vosotros». Tengamos en cuenta que Jesús probablemente dijo «carne», y, en este sentido, Juan estaría más cerca de las palabras institucionales de Cristo que el mismo Lucas [177]. Juan, pues, ha querido referir en este lugar las palabras institucionales de Cristo [178].

Los efectos de la Eucaristía son la vida eterna (v.54) y la inmanencia recíproca entre Cristo y el fiel (v.56).

Aquí, pues, Juan ha introducido las palabras institucionales de Cristo y las ha unido a las que pronunció en la sinagoga de Cafarnaún sobre el pan de vida. De este modo, Juan ha reelaborado todo un capítulo sobre un núcleo que proviene del mismo Cristo [179].

Sobre un núcleo histórico, proveniente históricamente en Cristo, Juan ha realizado toda una reflexión teológica de incalculable valor.

Queda, sin embargo, por aclarar la unidad temática del discurso, pues sólo conociéndola se puede entender la intención fundamental de la teología joánica en este discurso.

Decíamos que la unidad literaria del discurso se afirma cada vez más; también ocurre así con la unidad temática, si bien los exegetas no se ponen de acuerdo en el modo de ex-

[176] R. E. Brown, o.c., 509.
[177] Ibid., 510.
[178] Cf. E. Galbiati, o.c., 151.
[179] No podemos decir que toda la primera parte sea obra de Juan y que nada provenga de Cristo. Decíamos que Brown no excluye que la primera parte proceda de una homilía pronunciada por Jesús sobre la base de las lecturas de la sinagoga. Díez Macho recuerda que algunas frases, llevan el estilo característico de Jesús: «En verdad, en verdad os digo» (v.26.32.54), que todos reconocen hoy día como originales de Jesús; el paralelismo antitético, que bien puede arrancar de Jesús o de la tradición que recoge Juan: «Trabajad no por el alimento que perece, sino por el manjar que dura para la vida eterna» (v.27): «No que al Padre le haya visto alguien; sólo el que viene de parte de Dios, ése es el que ha visto al Padre» (Jn 6,46). Asimismo, Jn 6,49-50; 54-55. Por ello hay que decir, afirma Díez Macho (o.c., 63), que por lo menos, en parte, el discurso proviene de Jesús mismo. Por otro lado, las palabras de institución que vienen en la segunda parte y que han sido colocadas ahí por Juan, provienen del mismo Jesús.

plicarla [180]. Pensamos con Ruckstuhl [181] que la unidad temática habría que encontrarla en el v.57: «Lo mismo que el Padre que vive me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí». Esta es una síntesis de todo el discurso: la misión del Hijo, que proviene del Padre por la encarnación, culmina en la Eucaristía, de modo que la vida del Padre, que está en el Hijo, llega a nosotros mediante la Eucaristía. Esta es la clave: la encarnación que culmina en la Eucaristía. Así lo explica Mollat: «La doctrina eucarística de Juan, centrada como está en la encarnación, exige este desarrollo (primera parte) sobre Jesús, pan de vida, y sobre la fe en su persona y en su misión. De suerte que las dos partes del discurso se compenetran y se apoyan mutuamente. La encarnación tiende al don eucarístico y se consuma en él; la Eucaristía, por su parte, no tiene sentido si no es en la fe en Cristo, pan viviente bajado del cielo para dar la vida al mundo» [182].

Aquí está precisamente la diferencia entre Juan y los sinópticos en la Eucaristía. Juan no desconoce el tema sacrifi-

[180] Léon Dufour afirma que el discurso ha de ser leído desde la pluralidad de sentidos que Juan da a sus palabras. De suyo, cabe leer todo el discurso en clave cristológica, dice, si bien queda abierto el sentido para una comprensión eucarística en un segundo tiempo y bajo el influjo del Espíritu Santo. Así, en la segunda parte (v.51-58) tiene un sentido inmediato cristológico y puede ser leído en clave cristológica, sin referencia a la Eucaristía (aunque esta lectura cabe en un segundo momento) (cf. X. LÉON DUFOUR, *Le mystère...* 511).

Naturalmente, no podemos negar que en los v.51-58 exista el tema cristológico; pero pensamos que el tema central e inmediato de esta parte es el eucarístico. En efecto, la objeción que centra el tema ahora (v.52) es cómo puede darnos Jesús su carne a comer. Si se aporta el tema del sacrificio de Cristo, es porque aparecen aquí las palabras institucionales sobre la Eucaristía que implican el sentido sacrificial («por la vida del mundo»). Hay que decir, pues, que el sentido eucarístico no sólo está sugerido en los v.51-58, sino directamente expresado.

Algo parecido habría que decir también sobre la interpretación de Schürmann, el cual quiere ver como unidad temática de todo el discurso un tema cristológico: la encarnación (primera parte), redención (segunda parte) y resurrección (apéndice), temas que tendrían también una implicación eucarística (cf. H. SCHÜRMANN, *Die Eucharistie als Repräsentation:* Trier. Theol. Zeit.68 [1959] 30-45.108-118). Aparte de que el tema de la muerte, pensamos, no es el centro de la segunda parte del discurso, el tema de la resurrección aparece en el apéndice sólo en unión de la encarnación y de la eucaristía, como veremos.

[181] E. RUCKSTUHL, o.c., 249.

[182] D. MOLLAT, o.c., 109.

cial ni la dimensión escatológica de la misma («para la vida eterna»), pero para él la Eucaristía es, ante todo, el pan bajado del cielo [183], memorial de la encarnación. La doctrina eucarística de Juan se enraiza profundamente en su cristología. Esta es la razón por la cual Juan omite el relato de la institución de la Eucaristía en el marco de la pasión [184]. El mismo término que se usa en la Eucaristía *(sarx)* es el que utilizó al hablar de la encarnación (Jn 1,14; 1 Jn 4,2). La intención de Juan es clara, dice Mollat: La Eucaristía nos pone en contacto directo con el misterio de la encarnación [185].

Apéndice

Hablábamos del papel que ejercían las objeciones de los judíos en las dos partes del discurso. Pues bien, en el apéndice del mismo, Juan sale al paso de las mismas, apelando para ello a la ascensión: «¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir a donde estaba antes? El Espíritu es el que da la vida, la carne no sirve para nada» (Jn 6,60-63). Esta alusión de Cristo a la ascensión viene presentada en función de las objeciones que los judíos hacían sobre el descenso del pan del cielo (v.42) y sobre el comer la carne de Cristo (v.52).

La ascensión viene a disipar toda duda sobre el origen ce-

[183] Ibid., 110.

[184] Es ésta la razón que convence. La razón de Bultmann de que Juan tenía una actitud antisacramental no es aceptada por la mayoría de los críticos (cf. R. BULTMANN, *Teología del N.T.* 476-477); tampoco la teoría de Jeremias, que apela a la disciplina del arcano (cf. o.c., 133-148), termina de convencer, ya que tal disciplina, no constatada en los tiempos del Nuevo Testamento, no aparece en los sinópticos ni el propio Juan, que, como hemos visto, aporta las palabras de institución en el discurso del pan de vida. Tampoco convence la razón de Betz *(Die Eucharistie in der Zeit* I/1 169-171) cuando afirma que Juan ha sustituido la institución de la Eucaristía por el lavatorio de los pies. Juan, que da tanto relieve a la Eucaristía en su c.6, hasta el punto de dedicarle un capítulo, no puede contentarse con una sustitución de este tipo.

Tampoco convence la explicación tradicional de que Juan presupone la institución de la Eucaristía en los sinópticos, pues Juan en muchos casos no da por supuestos los temas. La multiplicación de los panes, tan resaltada en Juan, aparece en los sinópticos incluso con resonancias eucarísticas. A pesar de ello, Juan profundiza en el tema. Si Juan no habla de la institución de la Eucaristía en la cena, es porque a ella ha dedicado ya un capítulo en el que incluye las palabras de institución, tratando de unir la Eucaristía con la Cristología. La doctrina eucarística de Juan aparece ligada a la encarnación.

[185] D. MOLLAT, o.c., 115.

leste de Jesús (contestación a la primera objeción) y explica también que la carne de la Eucaristía no ha de ser comida en sentido material (cafarnaítico, se dirá en adelante), pues se trata de una carne que tras la ascensión está vivificada por el Espíritu. La carne, de suyo, no aprovecha nada, pero se trata de la carne resucitada de Cristo [186].

Con Juan tenemos, en consecuencia, la máxima profundización del misterio eucarístico. Afirmando el aspecto sacrificial de la misma («por la vida del mundo»), la pone en relación directa con el misterio de la encarnación y de la resurrección, y así la carne de Cristo, vivificada por el Espíritu, se nos da a comer como alimento de vida eterna.

CONCLUSION

Una vez examinados los pasajes del Nuevo Testamento sobre la Eucaristía, vemos en ella la condensación de las profecías y figuras del Antiguo. Los temas de la Antigua Alianza se concentran en ella: la pascua, la alianza, la redención del Siervo de Yahveh, los sacrificios. Todos ellos vienen sintetizados de forma admirable en el gesto más sencillo que se pueda imaginar: un poco de pan y de vino que Jesús pone, en el marco de la cena pascual, en conexión con su muerte en la cruz.

La Eucaristía aparece al mismo tiempo como el origen y fundamento del nuevo pueblo de Dios, liberado ahora por la pascua de Cristo y fundado sobre la sangre de la Nueva Alianza. Este pan y este vino son el fundamento y la base del cuerpo místico de Cristo.

La Eucaristía contiene el sacrificio mismo de la cruz y la misma víctima pascual que nos es dada a comer para que podamos participar en él. Es, asimismo, la prolongación de la encarnación y la prenda de la resurrección y del Espíritu, pues se trata de la carne resucitada de Cristo.

Toda esta riqueza que es todo el misterio redentor de Cristo, la hemos encontrado en la descripción sencilla, pero al

[186] E. GALBIATI, o.c., 155; A. DÍEZ MACHO, o.c., 82-83; J. BETZ, *Eucaristía*, en *Sacramentum Mundi* II (Barcelona 1972) 959.

mismo tiempo densa, que nos ofrecen de la Eucaristía las páginas del Nuevo Testamento. La Escritura presenta la Eucaristía en toda su inabarcable riqueza; riqueza que la Tradición tendrá que ir desglosando poco a poco para poder comprenderla y asimilarla. Esta síntesis bíblica, entregada a la Iglesia, para su vida y reflexión, no podrá ser abarcada sino diferenciando los diversos aspectos que se encuentran encerrados en ella. La Iglesia, en su reflexión, se vio obligada a distinguir para poder comprender, sin que ello equivalga a separar o destruir la síntesis que en todo momento tendrá que mantener.

SEGUNDA PARTE

LA EUCARISTIA EN LA TRADICION DE LA IGLESIA

CAPÍTULO III

LA PRESENCIA REAL DEL CUERPO Y DE LA SANGRE DE CRISTO

Comenzamos el estudio de la Eucaristía en la tradición de la Iglesia. Siguiendo el método positivo o genético, tenemos que indagar paso a paso los datos de la fe. Hemos comenzado por la Sagrada Escritura y ahora entramos en la tradición de la Iglesia. El misterio eucarístico está ya básicamente descrito en la Biblia; pero, dada su enorme riqueza, se requerirá la continua reflexión de la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, para ahondar poco a poco en todas sus dimensiones. La Iglesia misma no podía sospechar en un principio que en un poco de pan y vino se hallase concentrado todo el misterio redentor de Cristo. Lo tuvo que ir descubriendo poco a poco bajo la iluminación del Espíritu Santo.

Los Padres, la liturgia, los concilios, la teología, el sentido de los fieles, irá desvelando la profundidad de un misterio que la Iglesia ha tenido siempre en la mano, sin conocer a veces del todo la riqueza del mayor don que Cristo, su esposo, le dio. Si en algún misterio la iluminación del Espíritu Santo ha intervenido decisivamente para llevar a la Iglesia a la plenitud de conocimiento de lo que Cristo hizo y entregó, éste es la Eucaristía. La Iglesia descubrirá que la Eucaristía lo es todo: encarnación, sacrificio de Cristo en la cruz, fundamento de la Iglesia, prenda de la resurrección. Por ello, la Iglesia ha mimado la práctica y el estudio de la Eucaristía como el corazón de su misma vida.

Comenzamos el estudio de la Eucaristía en la tradición de la Iglesia abordando, en primer lugar, el tema de la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo en este sacramento, para pasar después a la Eucaristía como sacrificio y como banquete. Esta diferenciación de los diversos aspectos de la Eucaristía comenzó a hacerse ya en los primeros siglos, en los

mismos Padres, que estudiaron ya por separado la presencia real y su modo de realización y el tema sacrificial.

Cada una de estas dimensiones eucarísticas exigió tal dedicación de estudio y reflexión, que en muchas ocasiones se abordaban por separado. Como decíamos, la misma riqueza de la Eucaristía exigía esta consideración distinta de sus diferentes dimensiones; distinción que en modo alguno significaba separación.

Abordamos en primer lugar, como hemos dicho, el tema de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo, y lo hacemos no basados en una consideración abstracta o apriórica, sino en algo que ya hemos considerado al hablar de la Eucaristía en la Sagrada Escritura: es la presencia de la víctima la que hace posible la presencia del sacrificio y lo que causa la unidad de la Iglesia. Es cierto que autores como K. Rahner han dicho al respecto que en la Eucaristía no ofrecemos a Cristo porque está presente, sino que está presente porque lo ofrecemos [1]. No son pocos los que pretenden explicar la presencia de Cristo en este sacrificio como resultado de su entrega sacrificial a la Iglesia [2]. Sin embargo, se impone comenzar por el tema de la presencia real, como veremos.

No cabe duda de que Cristo se hace presente en medio de nosotros durante la celebración del sacrificio. Es en el marco de la celebración de la Eucaristía como se hace presente Cristo entre nosotros. Ahora bien, resulta difícil, incluso imposible, explicar la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento a partir de su entrega sacrificial a la Iglesia en el pan y en el vino. Es ésta una presencia que se resiste, como veremos, a ser entendida en términos de acción, como es la presencia de Cristo en los demás sacramentos, en los que también se entrega Cristo a la Iglesia. Es un hecho que los Padres han afirmado desde un primer momento que la Eucaristía *es* la carne de nuestro Señor y que esto ha provocado una reflexión especial que va más allá de la perspectiva de la acción. Ningún problema habría surgido de haber reducido las palabras de Cristo «esto es mi cuerpo, esto es mi

[1] K. RAHNER, *Escritos de teología* IV (Madrid 1964) 294-395.

[2] Así de Baciocchi, Möller, Schoonenberg, Davis, Schillebeeckx, entre otros (cf. J. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* [BAC, Madrid 1976] 42-47; 56-59; 64-73; 73-79; 79-83; 90-110; 223-226).

sangre» a un signo eficaz de su entrega, como no habría surgido de haber reducido a Cristo a mero signo eficaz del amor de Dios a los hombres. La verdadera magnitud de los primeros concilios cristológicos, que culminan en Calcedonia en la confesión de las dos naturalezas unidas en la única persona, consiste precisamente en haberse enfrentado con todas las implicaciones que nacían de confesar que Jesús de Nazaret *es* Dios. Esta es la razón de una reflexión continua y difícil en torno al misterio de Cristo. Pues lo mismo ha ocurrido con la Eucaristía desde el primer momento: la Iglesia ha afirmado en el sentido más propio que la eucaristía *es* la carne del Señor, y esto le ha llevado a la confesión de la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo.

La Eucaristía tiene implicaciones que la vinculan estrechamente al misterio de la encarnación como prolongación sacramental de la misma, y por ello no puede ser entendida la presencia de Cristo en este sacramento en términos de acción, sino en términos de ser. Es esto lo que la Iglesia vio desde un principio, y no es de extrañar que las palabras institucionales de Cristo «esto es mi cuerpo» hayan exigido un reflexión sólo comparable a la que exigió el misterio mismo de la encarnación.

La Iglesia dedicará la mejor y más profunda reflexión a la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, pues sabe también que sólo con la garantía de la presencia de la víctima se fundamentan las demás dimensiones de la Eucaristía. Como tendremos ocasión de ver más a fondo, el sacrificio eucarístico, que no es otro que el de la cruz, requiere la presencia de Cristo entre nosotros como víctima. Asimismo, lo hemos visto ya en las palabras de Pablo, la Iglesia en su unidad tiene su base en la presencia misma del cuerpo y sangre del Señor: porque nos alimentamos de un mismo pan, formamos un mismo cuerpo. Estos serán, pues, los temas que abordemos en esta parte, dedicada a la Eucaristía en la tradición de la Iglesia: *a)* la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo; *b)* la Eucaristía como sacrificio; *c)* la Eucaristía como banquete; *d)* elementos sacramentales de la Eucaristía.

I. LA PRESENCIA REAL EN LOS PADRES [3]

La doctrina de los Padres sobre la presencia real no está desarrollada sistemáticamente por ellos. Debemos tener en cuenta que en su época no hubo ningún ataque a la presencia real. No hay que olvidar tampoco que existió la disciplina del arcano, según la cual la Eucaristía se ocultaba a los no creyentes. A pesar de ello, la confesión de la presencia real del cuerpo y sangre de Cristo en la Eucaristía es continua, clara y decidida, al tiempo que comienza en ellos un intento de reflexión sobre cómo tiene lugar esta presencia. El lenguaje y la terminología se van depurando poco a poco, y se irá preparando el terreno para síntesis posteriores.

1) Padres antenicenos

Ignacio de Antioquía [4]

Ignacio de Antioquía escribe contra los docetas, los cuales no creen que Cristo haya tomado verdadera carne humana, y es en este contexto como escribe:

[3] G. BAREILLE, *L'Eucharistie d'après les Pères:* DTC 5,1122-1183; P. BATIFFOL, *L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation. Études d'histoire et de théologie positive* (Paris [9]1930); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vätern* I/1 (Freiburg 1955); ID., *Die Eucharistie in der Schrift und Patristik,* en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg 1979); R. S. BOUR, *Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité chrétienne:* DTC 5,1183-1210; G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche* (Freiburg 1910); J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* I (BAC, Madrid 1952); II (BAC, Madrid 1954); A. STRUCKMANN, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit* (Wien 1905); D. VAN DER EYNDE, *L'Eucaristia in S. Ignazio, S. Giustino, S. Ireneo,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...* 115-127; TH. CAMELOT, *L'Eucaristia nella Scuola Alessandriana:* ibid., 129-145; J. LECUYER, *L'Eucaristia nella Scuola di Antiochia:* ibid., 147-163; CH. BOYER, *L'Eucaristia e i Padri africani:* ibid., 165-171; L. BOUYER, *Eucaristía, Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969); L. MALDONADO, *La plegaria eucarística. Estudio de teología bíblica y litúrgica sobre la misa* (Madrid 1967); J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (BAC, Madrid 1983); L. LIGIER, *De la cène de Jésus à la anaphore de l'Église:* Mais. Dieu 87 (1966) 7-51; W. GOOSSENS, *La doctrine de l'Eucharistie à la fin de l'antiquité et à l'aube du haut Moyen-Âge:* Eph. Théol. Lov. 11 (1954) 610-616; F. BEGUINOT, *La très sainte eucharistie. Exposition de la foi des douze premiers siècles de l'Église* I,II (Paris 1902); J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935-1937); F. E. BRIGTMANN, *Liturgies Eastern and Western* I (Oxford 1898); P. J. MOREAU, *Les liturgies eucharistiques* (Bruxelles 1924).

[4] D. VAN DER EYNDE, o.c., 115-116; R. JOHANNY, *Ignace d'Antioche,* en AA.VV., *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Paris 1976) 53-74.

«De la Eucaristía y de la oración se apartan (los docetas), porque no confiesan que la Eucaristía es la carne de nuestro salvador Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por su benignidad resucitó el Padre. Por lo tanto, los que contradicen al don de Dios litigando, se van muriendo. Mejor les fuera amar para que también resucitasen» [5].

Esta es la primera afirmación categórica de que la Eucaristía *es* la carne de nuestro Señor, *la misma* que murió por nosotros y resucitó. Los docetas no pueden celebrar la Eucaristía, puesto que no creen en la carne de Cristo.

Dice también Ignacio que la Eucaristía es una, porque una es la carne de Cristo: «Procurad usar una misma Eucaristía. Porque una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar, como un solo obispo, junto con su presbiterio y con los diáconos, consiervos míos, a fin de que cuanto hagáis, todo lo hagáis según Dios» [6].

Aquí Ignacio exhorta a la unidad con el obispo; unidad que se manifiesta en la Eucaristía. Pero la Eucaristía es una, porque una es la carne de Cristo. La Eucaristía no es otra cosa que la carne de Cristo.

Justino [7]

Justino nos ofrece la primera descripción que tenemos de la Eucaristía. Aporta dos descripciones: la Eucaristía que sigue al bautismo *(Apol.* I 65-66) y la que tiene lugar en la liturgia del domingo (ibid., 67).

Es de notar en Justino que el verbo *eucharisteîn*, que en la Iglesia primitiva era el verbo que designaba a la Eucaristía toda, pasa con él a designar a los dones, a los elementos de pan y vino, «eucaristizados» por la oración. Este pan y este vino no son ya pan y vino normales, sino que son la carne y la sangre de Cristo. Dice así Justino en su *Apología:*

[5] *Ad Smirn.* c.7 n.1; PG 5,713; SOLANO, I 74.

[6] *Ad Philad.* 3,4; PG 5,700; SOLANO, I 72.

[7] M. J. LAGRANGE, *Saint Justin* (Paris 1914); M. JOURJON, *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Paris 1976) 75-88; D. VAN DER EYNDE, o.c., 116-121; S. SALAVILLE, *La liturgie décrite par S. Justin et l'épiclèse:* Echos d'Orient 12 (1909) 129ss; O. PERLER, *Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c.66:* Div. Thom. 18 (1940) 296-316.

«Al terminar el presidente las oraciones y la acción de gracias, exclama todo el pueblo a una voz: 'Amén, Amén', palabra hebrea que significa 'Así sea'. Después de que el que preside ha dado gracias y todo el pueblo ha aclamado, los que entre nosotros se llaman diáconos dan a cada uno de los presentes a participar del pan y del vino y del agua eucaristizados que también llevan a los ausentes.

Este alimento se llama entre nosotros Eucaristía, del cual a ningún otro es lícito participar sino al que cree que nuestra doctrina es verdadera, y que ha sido purificado por el bautismo para perdón de los pecados y para regeneración, y que vive como Cristo enseñó. Porque estas cosas no las tomamos como pan ordinario ni bebida ordinaria, sino que así como por el Verbo de Dios, habiéndose encarnado nuestro Salvador, tomó carne y sangre para nuestra salvación, así también se nos ha enseñado que el alimento eucaristizado mediante la palabra de oración procedente de él (alimento con el que nuestra carne y nuestra sangre se nutren con arreglo a nuestra transformación) es la carne y la sangre de aquel Jesús que se encarnó» [8].

La afirmación de Ignacio se repite en Justino: la Eucaristía *es* la carne y la sangre de Cristo. Justino aporta aquí como testimonio las palabras institucionales de Cristo y apela ya a la tranformación que experimentan el pan y el vino, que ya no son pan y vino ordinarios, sino que por las palabras de Cristo están eucaristizados, de modo que son ya su cuerpo y su sangre [9].

[8] *Apol.* 1,65ss; PG 6,428; SOLANO, I 91-92.

[9] Las palabras de Justino «mediante la palabra de oración procedente de él» (que también pueden ser traducidas por «la oración de la palabra que viene de él») han sido entendidas de diferentes modos. Unos han visto en ellas las palabras de la institución, todo el conjunto de oraciones y acciones que se emplean en la anáfora; otros han visto la epíclesis por la que se pide al Logos que descienda sobre el pan y el vino (cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Schrift...* 34), fundándose en la comparación que establece entre la encarnación y la Eucaristía. Por el contrario, Van der Eynde rechaza esta opinión, porque anticipa a los textos del siglo II una concepción que es propia de la liturgia a partir del siglo IV (D. VAN DER EYNDE, o.c., 119). Logos, además, va sin artículo, por lo que se refiere a la oración pronunciada, no al Logos en persona.

Ireneo [10]

Ireneo ofrece un testimonio de valor incalculable sobre la Eucaristía. Procedente de Oriente, discípulo de Policarpo, a su vez discípulo de Juan, es también discípulo de Justino en Roma y finalmente es nombrado obispo de Lyón. Por ello su doctrina nos ofrece la fe eucarística tal como era confesada en su tiempo.

La doctrina que nos da sobre la Eucaristía es, más bien, indirecta, pues lo que Ireneo pretende es argumentar contra los errores de los gnósticos, basándose para ello en la Eucaristía. Los gnósticos de tendencia marcionita que Ireneo combate defendían, basándose en la maldad intrínseca del mundo hecho por el demiurgo, que:

— Cristo, nuestro Salvador, no puede ser hijo del Creador del mundo, pues éste es un artífice malo de cosas también malas. Distinguen entre el Creador malo del Antiguo Testamento y el Dios bueno del Nuevo.

— La resurrección de la carne es imposible, porque ésta es mala [11].

Ireneo partirá de la doctrina sobre la Eucaristía, admitida por sus adversarios, con el fin de argumentarles en contra de los principios arriba descritos.

Cristo, dice Ireneo, toma en sus manos las criaturas, que son el pan y el vino, para convertirlas en su cuerpo y sangre (en lo cual creen los gnósticos). Ahora bien, Cristo no habría tomado en sus manos tales criaturas si fuera enemigo del Creador del mundo, y argumenta así: «¿Cómo, pues, les constará que este pan, en el que han sido dadas las gracias, es el cuerpo del Señor y el cáliz de su sangre, si no dicen que él es el Hijo del hacedor del mundo, esto es, su Verbo, por el cual el leño fructifica y las fuentes manan, y la tierra da pri-

[10] D. VAN DER EYNDE, o.c., 121-127; ID., *Eucharistia ex duabus rebus constans:* Ant. 15 (1940) 13-28; A. D'ALÈS, *La doctrine eucharistique de St. Irénée Adv. haer. IV, 18, 5*: Ant. 15 (1940) 13-28: P. SIMONIN, *A propos du texte eucharistique de St. Irénée:* Rev. Scien. Phil. Théol. 23 (1934) 281-292; F. R. HITCHCOCK, *The doctrine of the Holy Communion in Irenaeus:* Church Quart. Rev. 129 (1939-1940) 206-225; V. COUCKLE, *Doctrina eucharistica apud S. Irenaeum:* Coll. Brug. (1929) 163-170; A. HAMANN, *Irénée de Lyon*, en *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Paris 1976) 89-99; D. UNGER, *The Holy Eucharist according to St. Irenaeus:* Laur. 20 (1979) 103-164.

[11] Cf. A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* 159ss.

mero tallo, y después espiga y, finalmente, trigo pleno en la espiga?» [12]

Aquí Ireneo confiesa, pues, en línea con Ignacio y Justino, que la Eucaristía es la carne del Señor, algo que también creen los gnósticos y que le sirve para argumentar contra ellos.

Por fin, argumenta también contra el segundo principio gnóstico: ¿cómo dicen que no hay resurrección de la carne, si en la Eucaristía nos alimentamos con la carne resucitada de Cristo?:

«¿Y cómo dicen también que la carne se corrompe y no participa de la vida (la carne) que es alimentada por el cuerpo y la sangre del Señor? Por lo tanto, o cambian de parecer o dejan de ofrecer las cosas dichas. Para nosotros, en cambio, la creencia concuerda con la Eucaristía, y la Eucaristía, a su vez, confirma la creencia. Pues le ofrecemos a El sus propias cosas proclamando concordemente la comunión y unión de la carne y del espíritu. Porque así como el pan, que es de la tierra, recibiendo la invocación de Dios, ya no es pan ordinario, sino Eucaristía, constituida por dos elementos terreno y celestial, así también nuestros cuerpos, recibiendo la Eucaristía, no son corruptibles, sino que poseen la esperanza de la resurrección para siempre» [13].

«Y son vanos por completo los que desprecian todo el orden divino y niegan la salvación de la carne y desdeñan su re-

[12] *Adv. haer.* 4,18 PG 7,1027ss; SOLANO, I 114. También contra el primer argumento de los gnósticos recurre Ireneo al tema de la Eucaristía como sacrificio: si el creador y Padre del N. T. son distintos, no se debe usar pan y vino, criaturas como son, en el sacrificio ofrecido al Padre.

[13] *Adv. haer.* 4,18: PG 7,1027ss; SOLANO, I 115. Se ha discutido la interpretación del texto «Eucaristía constituida por dos elementos: terreno y celestial». Batiffol (o.c., 176-179) defendió que el elemento terreno era el cuerpo de Cristo, y el celeste la divinidad; pero la tradición no ha llamado cuerpo terreste al cuerpo eucarístico de Cristo, que concede la inmortalidad (Cf. J. FILOGRASSI, *De santissima Eucharistia* [Roma ²1965] 116). D'Alès (o.c., 32-42) defiende que lo terreno se refiere a las especies eucarísticas, pues piensa que, aunque Ireneo no tuviese la concepción escolástica, percibe que perdura algo terreno en el pan y vino consagrados. P. Simonin propuso la tesis de que el elemento terreno es el pan, y el celeste el cuerpo de Cristo (o.c., 281-292). Más convincente parece la explicación de Van der Eynde *(Eucharistia ex duabus...* 13-28) de que Ireneo mira aquí la composición del rito eucarístico. La Eucaristía llega a constituirse por dos elementos: el pan, que es de la tierra, y el elemento celeste, que es la invocación (epíclesis) de Dios. Es la opinión que hace suya Solano (cf. o.c., I 76 nt.51).

generación diciendo que no es capaz de incorruptibilidad. Pero si ésta no se salva, entonces ni el Señor nos ha redimido con su sangre ni el pan que partimos es participación de su cuerpo. Porque la sangre no procede sino de las venas y de la carne y de la restante sustancia humana, de la cual verdaderamente hecho el Verbo de Dios, nos redimió con su sangre. Como lo dice también su apóstol: en el cual tenemos, por su sangre, redención y remisión de los pecados (Ef 1,7).

Porque somos miembros suyos y alimentados por medio de la creación y nos brinda la creación haciendo salir su sol y llover como quiere, aseguró que aquel cáliz de la creación es su propia sangre y reafirmó que aquel pan de la creación es su cuerpo, con el cual incrementaba nuestros cuerpos.

Cuando, pues, el cáliz mezclado y el que ha llegado a ser pan reciben el Verbo de Dios [14] y se hacen Eucaristía, cuerpo de Cristo, con las cuales la substancia de nuestra carne se aumenta y se va constituyendo, ¿cómo dicen que la carne no es capaz del don de Dios, que es la vida eterna; la carne alimentada con el cuerpo y la sangre del Señor y hecha miembro de El?» [15]

Ireneo toma aquí el procedimiento de argumentación de Pablo a los corintios que no creen en la resurrección de los muertos. Pablo dice: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo ha resucitado» (1 Cor 15,12); Ireneo: «Si no hay resurrección de la carne, tampoco la Eucaristía es la carne del Señor, tampoco Cristo nos ha redimido con su sangre, ni la Eucaristía es participación en su sangre». Se trata, por lo tanto, de la misma sangre con la que Cristo nos ha redimido.

Pero Ireneo da un paso más, no se limita a confesar que la Eucaristía es la carne del Señor, pues alude a la transformación *(gínetai)* que el pan y el vino experimentan bajo la invocación de la palabra de Dios [16]. Ya Justino había hablado del

[14] Ireneo tiene diversas expresiones: el pan sobre el que se dan las gracias, palabra de oración que viene de Cristo, invocación de Dios, etc. Como en el caso de Justino, unos ven las palabras de institución, otros la epíclesis. Al propósito dice Van der Eynde: «Nada permite concluir que Ireneo atribuya a las palabras el sentido específico de invocación de la bajada del Logos o del Espíritu Santo sobre las oblatas. El no se preocupa de la cuestión de saber por medio de qué palabras exactamente reciben la consagración los elementos» (D. VAN DER EYNDE, *L'Eucaristia*, en A. PIOLANTI, o.c., 123).

[15] *Adv. haer.* 5,2: PG 7,1124-1127; SOLANO, I 117-118.

[16] Ibid.

pan y del vino eucaristizados; Ireneo afirma que el pan y el vino se hacen *(gínetai)* cuerpo y sangre de Cristo. Se indica así la transformación que el pan y el vino experimentan al recibir la invocación.

En resumen, la doctrina de Ireneo es ésta: la Eucaristía es la carne de Cristo; carne vivificante del Dios Hijo de Dios, Creador y Padre, por la que nos hacemos partícipes del don de la resurrección. El pan y el vino llegan a ser el cuerpo y la sangre de Cristo mediante la invocación de su palabra. Su afirmación repetida es que la Eucaristía *es* la carne resucitada del Señor; sólo así puede ser carne vivificante. Comunica el don de la resurrección porque ella es carne resucitada y vivificada por el Espíritu.

Tertuliano [17]

La Eucaristía es, para Tertuliano, algo que contiene la verdad del cuerpo y de la sangre de Cristo: «Por lo cual, por el sacramento del pan y del cáliz, ya hemos probado en el evangelio la verdad del cuerpo y la sangre del Señor en contra del fantasma (propagado) por Marción» [18]. Siendo la Eucaristía algo sagrado, se tiene cuidado, dice, de que nada caiga por tierra: «Sufrimos ansiedad si cae al suelo algo de nuestro cáliz o también de nuestro pan» [19].

En su obra *De oratione*, Tertuliano es testigo de que en la Eucaristía se recibe el cuerpo del Señor. Para los cristianos, los días de estación eran días de ayuno y oración, y algunos pensaban que con la recepción del cuerpo del Señor se rompía el ayuno. Tertuliano les recomienda que asistan al sacrificio y se lleven a casa el cuerpo del Señor para comerlo a la tarde. Así cumplen con los dos preceptos [20].

Encontramos también otro texto claro de Tertuliano en su *De Idolatria* [21]; pero quizás el texto más expresivo aparece en *De resurrectione*, en el que recuerda que entre el cuerpo y el alma hay una solidaridad y que en dicha unión es la carne la

[17] CH. BOYER, o.c., 165-166; A. CASAMASSA, *Tertuliano* (Roma 1936); V. SAXER, *Tertulien*, en AA. VV., *L'Eucharistie des premiers...* 129-150.
[18] *Adv. Marcionem* 5,8: PL 2,489; SOLANO, I 144.
[19] *De corona* 3: PL 2,80.
[20] *De oratione* 19: PL 1,1181.
[21] *De idololatria* 7: PL 1,669.

mediadora de la salvación. Lavada la carne por el bautismo, queda el alma limpia, se imponen las manos a la carne para que el alma sea iluminada. Es en este contexto donde dice que «la carne es alimentada con el cuerpo y la sangre de Cristo para que también el alma se harte de Dios» [22].

La presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía están, por lo tanto, categóricamente afirmadas por Tertuliano [23].

Cipriano [24]

En la Iglesia de Cartago encontramos a Cipriano, discípulo de Tertuliano. Para Cipriano, la Eucaristía es una cosa secreta y santificante, pero en grado superior a los demás sacramentos, pues la Eucaristía es el cuerpo y la sangre de Cristo. Lo afirma claramente en su relación a los herejes y los lapsos. Los herejes no pueden recibir la comunión sin haber recibido antes el bautismo católico. Y a los lapsos les exige la penitencia adecuada antes de recibir la Eucaristía, pues, de no ser así, se hace violencia al cuerpo y a la sangre de nuestro Señor:

[22] *De resurrectione* 8: PL 2,806.

[23] Con todo, hay en Tertuliano textos difíciles, como «habiendo tomado el pan y distribuido a los discípulos, lo hizo su cuerpo, diciendo: "Este es mi cuerpo", es decir, "figura de mi cuerpo". Pero no habría sido figura si no fuera cuerpo verdadero» *(Adv. Marcionem* 4,40; PL 2,460; SOLANO, 1,143).

Aquí, «figura» no podemos entenderla como mero símbolo, porque en el mismo texto dice que Cristo hizo el pan cuerpo suyo. Podemos, además, entender el sentido del texto mencionado. La designación del cuerpo como pan la encuentra Tertuliano en el Antiguo Testamento, a saber, en Jer 11,19 («Venid y pongamos leña a su pan»). Por ello ve en el pan una figura del cuerpo de Cristo, y afirma que, cuando Cristo tomó en la cena el pan, tomó la figura de su cuerpo y la llevó, además, a su cumplimiento, haciendo el pan cuerpo suyo (cf. J. BETZ, o.c., 143; J. SOLANO, o.c., I 96 nt.92; G. BAREILLE, o.c., 1131). Por ello dice Betz: «La denominación del pan como figura del cuerpo del Señor no quiere, de ningún modo, ser una volatilización, vaciamiento o mera señal del cuerpo, sino, al contrario, quiere reforzar la realidad del cuerpo» (J. BETZ, ibid.).

También dice Tertuliano en otro lugar (cf. *Adv. Marc.* 1,14; PL 2,489) que el pan eucarístico «representa su cuerpo», pero el verbo *representar*, recuerda D'Alès, tiene en Tertuliano el significado de hacer presente. En *Adv. Marcionem* aparece 14 veces, y siempre con dicho significado (cf. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertulien* [Paris 1905] 359).

[24] A. D'ALÈS, *La théologie de S. Cyprian* (Paris 1922) 249-271; R. JOHANNY, *Cyprien de Carthage*, en AA.VV., *L'Eucharistie des premiers...* 151-175.

«Desdeñadas y despreciadas todas estas cosas antes de expiar los delitos, antes de hacer la confesión del crimen, antes de purificar la conciencia con el sacrificio y la mano del sacerdote, antes de aplacar la ofensa del Señor que está indignado y amenaza... se hace violencia a su cuerpo y sangre, y pecan ahora más contra el Señor con las manos y la boca que cuando le negaron» [25].

Sin embargo, ante la amenaza de una nueva persecución, Cipriano permite que los lapsos accedan a la Eucaristía para que no se vean separados de la fuerza del cuerpo y de la sangre de Cristo [26].

Clemente de Alejandría [27]

Con los alejandrinos pasamos a un mundo diferente, dada la concepción platónica que en ellos domina, la tendencia constante a primar lo doctrinal sobre lo corporal y la preferencia del sentido alegórico sobre el literal.

En Clemente encontramos una clara afirmación de la presencia real. En círculos católicos se designaba la Eucaristía, en conexión con 1 Cor 3,2, como «leche». Por ello, los gnósticos se vanaglorían de que su propia Eucaristía es «carne y sangre» del Señor en comparación con la «leche» de los católicos. En este contexto, Clemente viene a decir que la leche de los cató-

[25] *De lapsis* 16: PL 4,479; SOLANO, I 241.

[26] En su carta a Cecilio, que es un pequeño tratado sobre la Eucaristía, aborda Cipriano, más bien, el aspecto sacrificial. Responde a la cuestión de si la Eucaristía debe celebrarse con agua y vino o sólo agua, conforme a una extraña costumbre que se daba en Africa por una ascesis mal entendida. En este contexto, Cipriano viene a hablar de la presencia real: en un cáliz sin vino no puede darse la sangre de Cristo, que la representa, y también se necesita el agua, que representa al pueblo (*Carta* 63,2; PL 4,373-389; SOLANO, I 211).

En vano se puede intentar entender estas palabras en sentido simbólico. Cipriano se dirige aquí contra los que por ignorancia no usan más que agua y se apartan de la tradición litúrgica de la Iglesia. Si se suprime el vino, se suprime la relación indispensable con la sangre, dice, pues el agua no representa la sangre, mientras que en toda la Escritura el vino representa la sangre. San Cipriano quiere decir que es el vino el que representa a la sangre, y en ese contexto viene a decir que en un cáliz sin vino no se da la sangre de Cristo.

[27] P. BATIFFOL, o.c., 248-271; O. FALLER, *Griechische Vergottung und christliche Vergöttlichung:* Greg. 6 (1925) 430-434; G. BAREILLE, o.c., 1135-1137; A. MEHAT, *Clément d'Alexandrie,* en AA. VV., *L'Eucharistie des premiers* 101-127; TH. CAMELOT, o.c., 5ss.

licos no es otra cosa que el Verbo, que es todo para el niño: padre, madre, pedagogo, nodriza: «Comed, dice el Señor, mi carne y bebed mi sangre. El Señor nos proporciona estos alimentos caseros y nos da la carne y derrama la sangre, y nada falta para el crecimiento a los niños pequeños. ¡Oh admirables misterios!» [28].

Usa también Clemente el lenguaje común de la Iglesia. Alude a los herejes, que, contrariamente a la regla de la Iglesia, usan sólo agua, y es testigo del uso litúrgico de la comunión. En *Stromata* afirma que la Eucaristía fue figurada en el «alimento santificado» de vino y pan que dio Melquisedec. Y confiesa que hay un alimento de pan que es el mismo Jesús: «Yo (el Salvador) soy tu sustentador, que me he dado a mí mismo (como pan), del cual quien ha gustado no hace ya más la experiencia de la muerte, y que me he dado a mí mismo como medicina de inmortalidad» [29].

Más difícil ha resultado siempre la interpretción de *Paed.* 2,2, que dice así: «Doble es la sangre del Señor: pues una es carnal, con la que fuimos redimidos de la muerte; otra espiritual, con la que fuimos ungidos. Y beber la sangre de Jesús es esto: ser hecho partícipe de la incorrupción del Señor. Pues la fuerza del Verbo es el Espíritu, como la sangre lo es de la carne. De donde así como el vino se mezcla con el agua, así el Espíritu con el hombre. Y aquello, a saber, la mezcla (de vino y agua), es un convite para la fe, y esto, a saber, el Espíritu, conduce a la incorrupción; y, a su vez, la mezcla de ambos, es decir, de la bebida y del Verbo, se llama Eucaristía, laudable y precaria gracia» [30].

Para Clemente, que trata de ensalzar el cristianismo como la verdadera gnosis recogiendo los elementos positivos de la filosofía contemporánea, el Logos tiene la función primordial de maestro, y, en consecuencia, la Eucaristía, íntimamente unida a la encarnación, no puede ser vista independientemente del Logos. Por ello, para él la carne y la sangre eucarísticos son una objetivización del Logos, que es idéntico al Espíritu [31]. Para Clemente, la Eucaristía es una mezcla

[28] *Paed.* 1,6: PG 8,300.
[29] *¿Qué rico se salvará?* n.23: PG 9,628; SOLANO, I 160.
[30] *Paed.* 2,2: PG 8,409; SOLANO, I 159.
[31] Cf. J. BETZ, o.c., 45.

(krásis) del Logos/Pneuma y los elementos. Quizás, como dice Van Eynde, no satisfaga la perspectiva de Clemente, pero es claro que en todo caso no se puede poner en duda el realismo de su fe eucarística [32].

Orígenes [33]

Orígenes, a pesar de la ley del arcano y de que da por conocida la doctrina eucarística entre los iniciados, es un claro exponente del uso y de la tradición litúrgica en este punto.

Sostiene Orígenes que lo que el Señor da en la Eucaristía es su cuerpo y su sangre [34]. Contra Celso dice categóricamente: «Nosotros, por el contrario, dando gracias al Señor de todo, comemos los panes ofrecidos por la acción de gracias y la oración (hecha) sobre los dones ofrecidos, que se hacen por la oración un cierto cuerpo santo y santificador» [35].

La comunión con el cuerpo de Cristo exige una conciencia pura y, asimismo, una precaución extrema para que nada se pierda o caiga por el suelo:

«Conocéis vosotros, los que soléis asistir a los divinos misterios, cómo, cuando recibís el cuerpo del Señor, lo guardáis con toda cautela y veneración, para que no se caiga ni un poco de él, ni desaparezca algo del don consagrado. Pues os creéis reos, y rectamente por cierto, si se pierde algo de él por negligencia.

Y si empleáis, y con razón, tanta cautela para conservar su cuerpo, ¿cómo juzgáis cosa menos impía haber descuidado su palabra que su cuerpo?» [36]

A propósito de la Eucaristía, explica también Orígenes que lo que sucedió en el Antiguo Testamento en enigma, se

[32] G. BAREILLE, o.c., 1136.

[33] P. BATIFFOL, o.c., 262-284; TH. CAMELOT, o.c., 130ss; F. R. M. HITCHCOCK, *Origen's Theory on the Holy Communion and its influence in The Church:* Church. Quart. Rev. (1941) 216-239; G. BAREILLE, o.c., 1137-1139; L. GRIMMELT, *Die Eucharistiefeier bei Origenes* (Münster 1942); J. DANIÉLOU, *Origène* (Paris 1948) 74-79; P. JACQUEMONT, *Origène,* en AA.VV., *L'Eucharistie des premiers...* 179-186; L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes* (Innsbruck 1978); H. J. VOGT, *Eucharistielehre des Origenes:* Freib.Zeit.Phil.Theol. (1978) 424-442.

[34] *In Jer. homilia* 18,13: PG 13,489.

[35] *Contra Celsum* 8,33: PG 11,1566; SOLANO, I 195.

[36] *Hom.* 13,3: PG 12,391; SOLANO, I 180.

verifica ahora en la realidad de la carne de Cristo [37]. Esta es, pues, la doctrina de Orígenes sobre la presencia real [38].

Conclusión

Visto el período preniceno, podemos decir en resumen que la presencia real del cuerpo y de la sangre en la Eucaristía es afirmada de forma constante e ininterrumpida. De la Eucaristía se dice que es la carne del Señor en un sentido literal y propio (Ignacio, Ireneo, Justino).

Con la doctrina eucarística se combate fundamentalmente la teología doceta y gnóstica. En este último caso es significativo que se dé por supuesta la fe en la Eucaristía, para desde ella tratar de argumentar contra la doctrina de los gnósticos.

Esta presencia real está afirmada también por la escuela de Alejandría, a pesar de su tendencia a la alegoría y a ensalzar lo doctrinal sobre lo sacramental. Orígenes es testigo de la fe en la continuidad de la presencia real del cuerpo de Cristo después de la celebración.

Ireneo, sobre todo, comienza a hablar de la transformación del pan y del vino, que se hacen *(gínetai)* cuerpo y sangre de Cristo.

2) **Padres griegos postnicenos**

Atanasio

Comenzamos por la exposición de la doctrina de Atanasio, hombre clave en la lucha cristológica contra el arrianismo. Nos limitamos a traer un texto suyo de extraordinaria precisión, citado por Eutiquio, patriarca de Constantinopla, en el sermón *De paschate:*

«Verás a los levitas que llevan los panes y el cáliz con el

[37] *Hom.* 7,2: PG 12,613.

[38] Aparte de los textos en los que habla de la Eucaristía en la línea de la tradición, Orígenes, de acuerdo con la inspiración de su escuela, habla en otros de una comida más profunda y divina, que es la palabra de Dios *(In Mat. Comment.* 85: PG 13,1735). En este texto, al igual que en otros, alegoriza y toma el pan y el vino como figura de la palabra divina (cf. G. Bareille, o.c., 1139; P. Batiffol, o.c., 189). En estos casos no habla, pues, de la Eucaristía, sino de la doctrina del Verbo, que la escuela de Alejandría privilegia siempre como elemento de primer orden.

vino y lo colocan sobre la mesa. Y mientras no terminan las preces e invocaciones, es pan solamente y cáliz; pero, una vez terminadas las grandes y admirables preces, entonces el pan se hace cuerpo, y el cáliz sangre de nuestro Señor Jesucristo. Y de nuevo vengamos a la realización de los misterios. Este pan y este cáliz, mientras todavía no se han hecho las preces e invocaciones, son sólo pan y cáliz; pero tan pronto como se emiten tan grandes preces y santas invocaciones, el Verbo desciende al pan y al cáliz y se hacen su cuerpo» [39].

Encontramos aquí una clara afirmación de la transformación del pan y del vino *(gínetai)* por la recitación de las preces. La fórmula de invocación para que descienda el Verbo y transforme el pan y el vino recuerda la anáfora de Serapión, en concreto, la epíclesis: «Venga de verdad, tu Verbo santo sobre este pan, a fin de que el pan llegue a ser *(génetai)* el cuerpo del Verbo, y sobre el cáliz, a fin de que el cáliz llegue a ser sangre de la Verdad» [40].

Cirilo de Jerusalén [41]

Cirilo de Jerusalén expone su doctrina eucarística en sus famosas *Catequesis mistagógicas.* Es un testigo de la fe en la transformación que experimentan el pan y el vino, los cuales, bajo la invocación del Espíritu Santo, se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo:

«El pan y el vino de la Eucaristía eran sólo pan y vino antes de la santa invocación de la adorable Trinidad; pero, después de la invocación, el pan se hace *(gínetai)* cuerpo y el vino sangre de Cristo» [42]. En la catequesis cuarta apela a la conversión del agua en vino y habla del cambio *(metabalón)* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo [43].

Claramente enseña que no se ha de juzgar por lo que dicen los sentidos, pues en este caso una cosa es lo que dicen

[39] *De paschate et de sacrosancta eucharistia:* PG 26,1325; SOLANO, I 313.

[40] Cf. L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969) 211.

[41] P. BATIFFOL, o.c., 371-381; G. BAREILLE, o.c., 1143-1144; J. MARQUARDT, *S. Cyrillus Hierosolimitanus, Baptismi, Chrismatis, Eucharistiae mysteriorum interpres* (Leipzig 1882).

[42] *Catech.* 9 *(Mystag.* 1) 7: PG 33,1072.

[43] *Catech.* 22 *(Mystag.* 4) 2: PG 33,1097.

los sentidos y otra la fe: «No los tengas, pues, por mero pan y mero vino, porque son cuerpo y sangre de Cristo, según la aseveración del Señor. Pues aunque lo sentidos te sugieran aquello, la fe debe convencerte. No juzgues en esto según el gusto, sino según la fe, que cree con firmeza, sin ninguna duda, que has sido hecho digno del cuerpo y de la sangre de Cristo» [44]. Es algo que repite frecuentemente [45].

Cirilo se hace exponente claro de la epíclesis, en virtud de la cual el pan y el vino son cambiados en el cuerpo y la sangre de Cristo: «Después que nos hemos santificado a nosotros mismos con estos himnos espirituales, invocamos al Dios amador de los hombres para que envíe su santo Espíritu sobre la oblación, para que haga *(poiése)* al pan cuerpo de Cristo, y al vino sangre de Cristo. Pues ciertamente cualquier cosa que tocare el Espíritu Santo queda santificada y cambiada *(metabébletai)*» [46].

Gregorio de Nisa [47]

Gregorio de Nisa presenta una doctrina según la cual el hombre, compuesto de alma y cuerpo, debe alcanzar aquel que da la vida. El alma lo alcanza por la fe, pero el cuerpo la tiene que alcanzar por la comida y la bebida. Es recibiendo el cuerpo de Cristo, como la carne alcanza la medicina necesaria.

Gregorio alude al pan que Cristo, Verbo divino, comió en la tierra, convirtiéndolo en la sustancia de su cuerpo. Ahora, en la Eucaristía, también el pan es transformado en el cuerpo de Cristo, si bien no se hace cuerpo por asimilación, sino por conversión inmediata: «Pues allí la gracia del Verbo santificó el cuerpo cuya consistencia provenía del pan; aquí, igualmente, el pan, como dice el Apóstol, es santificado por el Verbo de Dios y por la oración (1 Tim 4,5), no metiéndose por vía de alimento para llegar a ser el cuerpo del Verbo, sino transformándose *(metapoioúmenos)* instantáneamente en

[44] *Catech.* 22 *(Mystag.* 4) 6: PG 33,1101.
[45] Cf. *Catech.* 22 *(Mystag.* 4) 9: PG 33,1104.
[46] *Catech.* 23 *(Mystag.* 5) 7: PG 33,1113.
[47] J. MAIER, *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier* (Freiburg 1915).

el cuerpo por el Verbo, como dijo el Verbo: "Esto es mi cuerpo"» [48].

El cuerpo de Cristo, que se alimentaba de pan, fue elevado a la dignidad divina mediante la inhabitación del Verbo de Dios. «Rectamente, por lo tanto, creemos que también ahora el pan, santificado por el Verbo de Dios, es transformado *(metapoieszai)* en el cuerpo del Verbo de Dios» [49].

Juan Crisóstomo [50]

San Juan Crisóstomo se extiende hablando de la presencia real, de la conversión y de los efectos de la Eucaristía, por lo que se ha ganado el título de «doctor eucarístico». Puesto que no podemos recoger aquí toda su doctrina, nos limitamos a los párrafos más significativos. Su exposición, por otro lado, es tan clara que no exige ningún esfuerzo de interpretación.

Según Crisóstomo, Cristo se ha dado a los suyos de una forma integral. No sólo se ha ofrecido a la vista de los que le amaban, sino que se ha entregado a sus manos y a su boca [51].

La sangre que Cristo nos entrega es la misma que salió de su costado: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre de Cristo? Lo ha dicho (Pablo) con mucha fe y con temor. Porque esto es lo que quiere significar: esto que está en el cáliz es aquello mismo que manó del costado y de que somos partícipes» [52]. El cuerpo que murió en la cruz y no lo llevó la muerte es el mismo que se nos da a comer [53]. El cuerpo que los magos adoraron en el pesebre está ahora en el altar; en brazos no de María, sino del sacerdote. Ahora este cuerpo de Cristo lo vemos en la tierra, lo tocamos, lo comemos, lo llevamos a casa [54]; palabras estas de

[48] *Orat. Catech.* 37,10: PG 45,97; SOLANO, I 651.

[49] *Orat. Catech.* 37,9: PG 45,96; SOLANO, I 650.

[50] A. NAEGLE, *Die Lehre des heiligen Chrysostomus des Doctor Eucharistiae* (Freiburg 1900); P. BATIFFOL, o.c., 408-421; A. D'ALÈS, *Un texte eucharistique de St. Jean Chrysostome:* Rech. Scienc. Rel. 23 (1933) 451-462; V. PELVI, *Linee di teologia eucaristica in S. G. Crisostomo:* Riv. Lett. Stor. Eccl. 10 (1979) 137-148.

[51] *In Ioann.* 46,3: PL 59,260; SOLANO, I 820.

[52] *In epist. 1 ad Cor.* 24,1: PG 61,199.

[53] Ibid., 24,4: PG 61,203.

[54] Ibid., 24,5; PG 61,205.

marcado realismo, no cafarnaítico, pues bien sabe Crisóstomo que a Cristo no le vemos en la Eucaristía, aunque diga que le vemos. Lo aclara cuando dice que a Cristo no lo contemplamos con los sentidos, sino con los ojos de la inteligencia. Los sentidos nos dicen una cosa, pero la inteligencia, iluminada por la fe, nos dice otra [55]

Así, pues, presencia real, pero no sensible; presencia únicamente accesible a la fe. Pero ¿cómo tiene lugar esta presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo? Por medio de la conversión del pan y del vino:

«Cristo está presente, y el mismo que preparó la mesa, ahora la adorna. Porque no es el hombre el que hace que las ofrendas lleguen a ser *(genészai)* el cuerpo y la sangre de Cristo, sino el mismo Cristo crucificado por nosotros. El sacerdote asiste llenando la figura de Cristo, pronunciando aquellas palabras, pero la virtud y la gracia es de Dios, 'Este es mi cuerpo', dice. Esta palabra transforma *(metarizmisei)* las cosas ofrecidas» [56].

Es la conversión ya enseñada por sus antecesores y que afecta al ser mismo de los elementos eucarísticos.

Teodoro de Mopsuestia

Con Teodoro de Mopsuestia entramos en el clima de la escuela de Antioquía. En sus *Homilías catequéticas* usa con frecuencia la expresión de tipo o figura y viene a decir que la Eucaristía no es figura del cuerpo de Cristo, sino el propio cuerpo:

«Pero es notable que al dar el pan no dijera él: 'Esto es la figura *(týpos)* de mi cuerpo' (Mt 26,26); y de la misma manera el cáliz, no dice: 'Esto es la figura *(týpos)* de mi sangre, sino: 'Esto es mi sangre' (Mt 26,28); porque quiso él que, habiendo recibido éstos (el pan y el cáliz) la gracia y la venida del Espíritu Santo, no miremos a su naturaleza, sino que los tomemos como el cuerpo y la sangre que son de nuestro Señor» [57].

Tenemos, pues, aquí un claro uso del verbo «ser» en su

[55] *In Mat.* 82,4: PG 58,743; SOLANO I 799.
[56] *Homilia de perditione Iudae* 1,6: PG 49,380; SOLANO, I 705.
[57] *Hom. cat.* 15,10; SOLANO, II 148.

sentido literal. Esta presencia se debe a la transformación que experimentan el pan y el vino al convertirse en el cuerpo y la sangre de Cristo mediante la gracia del Espíritu Santo: «No miremos ya como pan y como cáliz lo que se nos presenta, sino que consideremos: que es el cuerpo y la sangre de Cristo, en que los transforma el descenso de la gracia del Espíritu Santo» [58].

Cirilo de Alejandría [59]

En Cirilo de Alejandría encontramos al gran luchador de la cristología, al defensor de la unidad de Cristo frente a la escuela de Antioquía.

La problemática cristológica repercute directamente en el tema eucarístico, y así ocurre que mientras Cirilo, siguiendo el esquema unitario de *Logos-sarx.* (El Verbo se hace carne) insiste en que en la Eucaristía comemos la *carne del Verbo.* Nestorio con su esquema *Logos-anthropos* (el Verbo se hace hombre) insiste en que comemos la *carne del hombre*, diferenciando y separando la humanidad y divinidad en Cristo, hasta el punto de caer en la defensa de dos sujetos. «Nosotros no comemos la divinidad del Verbo, dice Nestorio, sino la carne del hombre; comemos el cuerpo de Cristo, no el cuerpo del Verbo» [60].

Nestorio quiere insistir en la humanidad de Cristo, recalcar que el cuerpo de Cristo en la Eucarístia tiene una *ousía* propia. Es claro que enseña que el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, y no se le puede presentar como representante del diofisismo (presencia del cuerpo de Cristo y del pan según el modelo de las dos naturalezas en Cristo) [61], propio de algunos autores de la escuela de Antioquía, como tendremos ocasión de ver.

Cirilo defiende la presencia real del cuerpo de Cristo y, asimismo, la conversión del pan y del vino en su cuerpo y

[58] Ibid., 11; SOLANO, II 150.

[59] J. MARÉ, *L'Eucharistie selon S. Cyrille d'Alexandrie:* Rev. Hist. Eccl. 8 (1907) 677-696; A. STRUCKMANN, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien* (Paderborn 1910); H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie* (Paris 1944) 185-218.

[60] Cf. G. BAREILLE, o.c., 1162ss.

[61] Ibid., 1162.

sangre. Pero, para él, la Eucaristía es, ante todo, la carne del Verbo *(Logos-sarx)*, de donde se sigue que sea una carne vivificante. El debate contra Nestorio no está en la presencia real del cuerpo, que ambos admiten, sino en el aspecto cristológico en ella implicado: esa carne eucarística, ¿es o no es la carne del Verbo? Cirilo sostiene que, si no es la carne del Verbo, no puede ser una carne vivificante, y en esto lleva razón.

Es la carne vivificante del Verbo la que comemos en la Eucaristía. El Verbo la vivificó con la encarnación y así vivificará a los que la comen [62]. Esta es la idea que Cirilo repite constantemente [63].

Esta presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía se explica porque el pan y el vino han sido cambiados *(metapoiészai)* en el cuerpo y la sangre de Cristo [64].

Teodoreto de Ciro

Teodoreto de Ciro, sumergido en la controversia cristológica, es el que defenderá el diofisismo según la imagen de las dos naturalezas en Cristo.

Teodoreto tiene delante el monofisismo como doctrina a combatir y, por ello, al defender la unión sin confusión de las dos naturalezas en Cristo, recurre a la Eucaristía para probar el mantenimiento de ambas naturalezas. El eutiquiano que él combatía defendía que, tras la ascensión, la humanidad de Cristo había quedado absorbida, como ocurre con el pan eucarístico, que es transformado en el cuerpo de Cristo [65]. Teodoreto, que nunca niega la presencia real del cuerpo de Cristo, acude, por su parte, también a la Eucaristía para salvar la permanencia de las dos naturalezas y, en este contexto explica que en la Eucaristía se mantiene la naturaleza de pan junto con la del cuerpo de Cristo [66].

Teodoreto rompe, pues, la trayectoria seguida por los Padres. Si bien, según Bareille, no cabe interpretar la doctrina

[62] *In Joann.* 4,2: PG 73,577.
[63] *Adv. Nest.* 4,5: PG 76,197.
[64] *In Mat.* 26,26: PG 57,452.
[65] G. BAREILLE, o.c., 1167; J. BETZ, o.c., 121.
[66] Cf. *Eranistes* 1: PG 83,56; SOLANO, II 827.

de Teodoreto sobre la inmutabilidad del pan en el sentido de una inmutabilidad de los accidentes [67], es preciso tener en cuenta el carácter circunstancial de sus escritos. Teodoreto está preocupado, sobre todo, por el mantenimiento de las dos naturalezas en Cristo. Esta es su finalidad primordial, a la cual ha subordinado la doctrina eucarística. De todos modos, esta perspetiva, presente en Teodoreto y en alguno más, no fue tal que impidiera la trayectoria de la doctrina tradicional, por lo que puede ser considerado como un intento aislado y de corto alcance [68].

Juan Damasceno

Traigamos también aquí el testimonio de San Juan Damasceno, que tanto habría de influir en la fe de la Iglesia ortodoxa sobre la Eucaristía.

San Juan Damasceno apela al poder creador de la palabra de Dios para justificar la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, y trae también la comparación de la asimilación alimenticia, que vimos ya en Gregorio de Nisa:

«Si preguntas la manera como se realiza esto, contestaré con oír que se realiza por medio del Espíritu Santo; del mismo modo que el Señor, por medio del Espíritu Santo, tomó carne para sí y en sí de la santa Madre de Dios, y no podemos saber nada más sino que la palabra de Dios es verdadera, y eficaz (Heb 4,12), y omnipotente, pero la manera de realizarla no es posible conocerla. No es, sin embargo, peor decir esto, a saber: que así como naturalmente el pan, por la manducación, y el vino y el agua, por la bebida, se convierten *(metaballontai)* en el cuerpo y sangre del que come y bebe, así el pan de la oblación y el vino y el agua, por medio de la epíclesis y de la venida del Espíritu Santo, se cambian *(metapoiountai)*, de modo sobrenatural, en el cuerpo y la sangre de Cristo, y no son dos (cuerpos), sino uno y el mismo» [69].

El pan y el vino no son figura del cuerpo y de la sangre

[67] Cf. o.c., 1169.
[68] Ibid., 1169.
[69] *De fide orthodoxa* 4,13: PG 94,1144; SOLANO, II 1330.

de Cristo, sino el mismo cuerpo y sangre divinizados del Señor [70].

3) **Padres latinos postnicenos**

Ambrosio [71]

Ambosio de Milán presenta una doctrina nítida sobre la Eucaristía. Pastor y catequeta, apoyado en la práctica litúrgica, nos enseña la doctrina de la Iglesia, lo que se predicaba y enseñaba en su tiempo, más que su propia opinión personal.

En su obra *De mysteriis* nos ofrece una clara exposición de la fe en la Eucaristía, en la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, afirmando que el cuerpo que consagramos es el que nació de la Virgen [72].

Ambrosio se da cuenta de la dificultad que implica el que los sentidos perciban una cosa y la fe asegure otra, y lo explica apelando al cambio de naturaleza:

«Demostremos que esto no es lo que formó la naturaleza, sino lo que la bendición consagró, y que es mayor la fuerza de la bendición que la de la naturaleza, porque por la bendición se cambia incluso la misma naturaleza *(mutatur)*» [73].

Pone los ejemplos de Moisés y Eliseo, que con su palabra cambiaron la naturaleza de las cosas, y añade que, «si tanto pudo la bendición de un hombre que llegó a cambiar la naturaleza, ¿qué diremos de la consagración divina misma donde son las mismas palabras de nuestro Señor las que obran? Pues este sacramento que recibes se hace con las palabras de Cristo. Y si tanto pudo la palabra de Moisés, que hizo bajar fuego del cielo, ¿no podrá la palabra de Cristo cambiar la naturaleza de los elementos? De las obras del universo has oído que él dijo, y fueron creadas; él mandó, y fueron hechas (Sal

[70] Ibid., PG 84,148; SOLANO, II 1332.

[71] S. LISIECKI, *Quid S. Ambrosius de S. Eucharistia docuerit* (Breslau 1910); P. BATIFFOL, o.c., 335-349; G. SEGALLA, *La conversione eucatistica in S. Ambrogio* (Padova 1967); R. JOHANNY, *L'Eucharistie centre de salut chez S. Ambroise de Milan* (Paris 1968); F. R. M. HITCHCOCK, *The Holy Communion in Abrose of Milan:* Church. Quart. Rev. (1941) 127-153.

[72] *De mysteriis* 9,50: PL 16,405.

[73] Ibid., 9,50: PL 16,405; SOLANO, II 580.

148,5). Pues la palabra de Cristo que pudo hacer de la nada lo que no era, ¿no puede cambiar las cosas que son en aquello que no eran? Ya que no es menor dar nueva naturaleza a las cosas que cambiar la misma naturaleza» [74].

Apela, pues, Ambrosio a la fuerza creadora de Cristo. ¿Qué inconveniente hay en admitir un cambio de naturaleza por parte del que es autor de la misma? ¿Para qué más argumentos?, se pregunta. El misterio de la encarnación, ¿no se ejerció de forma sobrenatural? Pues no busquemos tampoco el orden natural cuando nos preguntamos cómo es posible la Eucaristía: «¿A qué buscamos el orden natural en el cuerpo de Cristo, siendo así que el mismo Señor Jesús nació de la Virgen fuera del orden natural? Verdaderamente, carne de Cristo era la que fue crucificada, la que fue sepultada; por consiguiente, verdaderamente es el sacramento de aquella carne» [75].

Así, pues, después de la bendición podemos decir que la Eucaristía es, en verdad, el cuerpo de Cristo:

«El mismo Jesús clama: 'Esto es mi cuerpo'. Antes de la bendición de las celestiales palabras, otra es la sustancia que se nombra; después de la consagración se significa el cuerpo. El mismo llama su sangre. Antes de la consagración, otra cosa es la que se dice; después de la consagración se llama sangre. Y tú dices: 'Amén', es decir, 'Es verdad'. Lo que afirma la boca, confiéselo el entendimiento; lo que dice la palabra, siéntalo el afecto» [76].

Emplea, pues, aquí la palabra *substancia* para designar lo que existe antes de la consagración y cambia con ella. Después de la consagración es, en verdad, el cuerpo de Cristo.

En su obra *De fide* aparece la misma doctrina, si bien puede cambiar la terminología: «Oyes carne, oyes sangre, conoces los sacramentos de la muerte del Señor y ¿calumnias a la divinidad?... Nosotros, siempre que tomamos los sacramentos, que por el misterio de la oración sagrada se transfiguran *(transfigurantur)* en la carne y en la sangre, anunciamos la muerte del Señor» [77].

[74] Ibid., 9,52: PL 16,406-7: SOLANO, II 582.
[75] Ibid., 9,53: PL 16,407; SOLANO, II 583.
[76] Ibid., 9,54: PL 16,407; SOLANO, II 584.
[77] *De fide* 4,10,124: PL 16,141.

Puede parecer impropio hablar de transfiguración después de haber hablado de cambio de naturaleza, pero el verbo «transfigurar» significa aquí lo mismo que cambio de naturaleza [78], pues es una transfiguración en virtud de la cual lo que era pan es ahora el cuerpo de Cristo. El lenguaje no ha sido todavía fijado.

La misma doctrina encontramos en su *De sacramentis*. Traigamos el texto más conocido: «Quizás me digas: 'Mi pan es pan corriente'. Pero este pan es pan antes de las palabras sacramentales; mas, una vez que recibe la consagración, el pan se hace *(fit)* carne de Cristo. Vamos, pues, a demostrar esto. ¿Cómo puede el que es pan ser cuerpo de Cristo? Y la consagración, ¿con qué palabras se realiza y quién las dijo? Con las palabras que dijo el Señor Jesús. Porque todo lo que se hace antes son palabras del sacerdote, alabanzas a Dios, oraciones en las que se pide por el pueblo, por los reyes, por los demás; mas en cuanto llega el momento de que haga el sacramento venerable, ya el sacerdote no habla con sus palabras, sino que emplea las de Cristo. Luego es la palabra de Cristo la que hace este sacramento» [79].

Agustín [80]

La doctrina de Agustín sobre la Eucaristía fue calificada por algunos protestantes como una defensa del simbolismo frente al metabolismo, propio de Ambrosio. Según ellos, Agustín habría defendido la misma doctrina que Berengario de Tours. También en nuestros días se contrapone, a veces, el

[78] Cf. G. BAREILLE, o.c., 1156.

[79] *De sacramentis* 4,4,14; PL 16,405; SOLANO, I 541.

[80] TH. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrina eucharistique de S. Augustin:* Rev. Scien. Phil. Theol. 31 (1947) 394-410; K. ADAM, *Die Eucharistielehre des h. Augustinus* (Paderborn 1908); P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino* (Bergamo 1937); G. LECORDIER, *La doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin* (Paris 1930); P. BATIFFOL, o.c., 422-453; G. BAREILLE, o.c., 1173-1179; J. RIVIÈRE, *L'Eucharistie et S. Augustin*: Rev. Apol. (1930) 513-531; CH. BOYER, o.c., 165-171; J. L. VAN DER LOF, *Eucharistie et présence réelle selon S. Augustin:* Rev. Etud. Aug. 10 (1964) 289-294; M. F. BERROUARD, *L'être sacramental de l'Eucharistie selon S. Augustin:* Nouv. Rev. Theol. 109 (1977) 702-721; A. GARRIDO SANZ, *Realismo y simbolismo eucarístico agustiniano*: Est. Agust. (1979) 521-540; A. SAGE, *L'Eucharistie dans la pensée de S. Augustin:* Rev. Etud. Aug. 15 (1969) 209-240.

simbolismo o espiritualismo de Agustín al metabolismo de Ambrosio [81]. Esta interpretación se quiere basar en textos difíciles de Agustín. Sabido es que el Obispo de Hipona era amigo de la explicación alegórica, que le hacía pasar, sin transición, del signo al significado, de la causa a los efectos. Añadamos a esto la disciplina del arcano, a la que alude frecuentemente.

Creemos que en este punto se impone un método claro: presentar, en primer lugar, los textos inequívocos en los que Agustín trata de la presencia real. En ellos se afirma con tal contundencia el realismo de dicha presencia, que a su luz los textos difíciles no pueden ser ya interpretados como negación de la misma, sino explicados de otro modo.

Comencemos recordando la noción de sacramento en Agustín: el sacramento es un signo que al mismo tiempo encierra otra cosa, la gracia. En la Eucaristía, la consagración del pan y del vino hace de éstos una *res sacra*, un signo que encierra, a su vez, el cuerpo y la sangre de Cristo: «Este pan que veis en el altar santificado por la palabra de Dios, es el cuerpo de Cristo; ese cáliz, o más bien, lo que contiene ese cáliz, santificado por la palabra de Dios, es la sangre de Cristo» [82].

Hablando de la Eucaristía, dice que estas cosas se llaman sacramentos, porque «una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia» [83]. En efecto, para Agustín, una cosa es lo que se ve en la Eucaristía y otra lo que es: «¿Qué veis, pues? Pan y un cáliz, de lo cual salen fiadores vuestros mismos ojos. Empero, para ilustración de vuestra fe, os decimos que este pan es el cuerpo de Cristo y el cáliz su misma sangre» [84].

Esta presencia tiene lugar por la santificación de la palabra de Dios que se pronuncia sobre el pan y el vino. El pan que recibe la bendición, se hace *(fit)* cuerpo de Cristo [85]. Es algo que tiene lugar por la operación invisible del Espíritu Santo [86].

[81] Cf. H. B. GREEN, *The eucharistic presence change and/or signification:* Down. Rev. 83 (1965) 32-46.
[82] *Sermo* 227: PL 38,1099.
[83] *Sermo* 272: PL 38,1246ss; SOLANO, II 325.
[84] Ibid.; SOLANO, II 325.
[85] *Sermo* 234,2: PL 38,1116.
[86] *De Trinitate* 3,4,10: PL 42, 873-874.

Esta doctrina, tan claramente afirmada por Agustín, la presupone constantemente. Así, a propósito del Sal 98,5 («adorad el escabel de sus pies, porque es santo»), y recordando que Dios llama a la tierra escabel de sus pies (Is 66,1), se pregunta Agustín cómo se puede adorar la tierra, y encuentra la solución recordando que Cristo es la tierra, es decir, la carne nacida de María: «Porque tomó de la tierra, tierra, y de la carne de María tomó carne. Y porque en esa misma carne anduvo abajo y esa misma carne os dio a comer para la salvación, y ninguno come esa carne sin que antes la adore, se ha encontrado el modo como se adore ese escabel de los pies del Señor, y no sólo no pequemos adorando, sino que pequemos no adorando» [87].

Otro tanto ocurre con la explicación de las palabras del salmista («y era llevado en sus manos»: Sal 33). Agustín no comprende cómo un hombre puede llevarse en sus propias manos y lo entiende en cuanto que Cristo mismo llevó en sus manos su cuerpo en la consagración del pan y del vino [88]. Asimismo, a propósito de la comunión de los impíos, dice que comen la carne y la sangre de Cristo, pero no reciben el fruto: la inmanencia de Cristo en ellos y de ellos en Cristo: «¿Acaso Judas, el que traicionó al maestro vendiéndolo, permaneció en Cristo y fue merecedor de que Cristo permaneciera en él, cuando le recibió en el sacramento, como los demás discípulos, de la misma mano del Señor? ¿Acaso permanecen en Cristo y acaso permanece Cristo en aquellos que le reciben con un corazón fingido y con los que después de haberle recibido apostatan de él?» [89]. Dice Agustín que los que reciben indignamente el cuerpo de Cristo, mueren precisamente por haberle recibido [90]. En el caso de Judas, lo que comió fue veneno para él. Todos reciben, pues, al Señor, pero unos lo reciben para su salvación y otros para su condenación.

Todos estos textos prueban, entre otros, la persistencia de la doctrina de Agustín sobre la presencia del cuerpo y la san-

87 *In Ps.* 98,9: PL 37,126; SOLANO II 179.
88 *In Ps.* 33,10: PL 36,306.
89 *Sermo* 71 c.11 n.17: PL 38,453; SOLANO, II 292.
90 *In Joann.* 26,11: PL 35,1611; SOLANO, II 225.

gre de Cristo. Veamos, pues, ahora aquellos en los que se ha querido ver la doctrina del mero simbolismo.

Un texto controvertido es aquel en el que Agustín dice que Cristo entregó a sus discípulos la figura de su cuerpo y sangre [91]. Ahora bien, dice Bareille, no podemos olvidar la noción de sacremento en Agustín [92]. Para él no existe nunca un mero signo, vacío de realidad. Si tenemos en cuenta lo dicho por él del signo que se ve y del contenido invisible que la inteligencia, iluminada por la fe, capta en la Eucaristía, comprenderemos que llamar a la Eucaristía figura de su cuerpo y sangre es llamarla figura que contiene su cuerpo y sangre [93].

También se alude, a veces, a que Agustín habla de manducación espiritual a propósito de la Eucaristía. Así, por ejemplo, en *In Ioan.* 26,11, dice: «Comed espiritualmente el pan celestial»; pero se entiende que aquí *espiritualmente* quiere decir dignamente, con una «conciencia pura», y no como Judas, del que acaba de hablar en este mismo texto. Cuando dice que el comulgante es el que «manducat in corde, non qui premit dente» *(In Ioan.* 26,12), hemos de entenderlo también en ese contexto. En efecto,está hablando aquí de los padres del desierto, que comieron el maná y bebieron de la roca, pero espiritualmente recibían lo mismo que nosotros, ya que la roca que les acompañaba era Cristo, dice. Pero especifica a continuación: la roca era el símbolo de Cristo; el verdadero

[91] *In Ps.* 3,1: PL 36,73.

[92] G. Bareille, o.c., 1176.

[93] Pero en otro lugar (cf. *Epist.* 98,9: PL 33,364) habla de la costumbre según la cual decimos «mañana celebraremos la pasión o la resurrección del Señor», cuando sabemos que éstas tuvieron lugar una sola vez y no se repiten, y dice que los sacramentos por eso son sacramentos, porque guardan cierta semejanza con la realidad de la que son sacramentos. Es en este contexto cuando dice que así como el sacramento del cuerpo es el cuerpo de Cristo según cierta semejanza y el sacramento de la sangre es la sangre de Cristo, así el sacramento de la fe es la fe.

Indudablemente, si nos colocamos en el orden del signo, la Eucaristía tiene analogías con los demás sacramentos. En el orden del signo, la Eucaristía, ciertamente, evoca también el cuerpo y la sangre de Cristo: que el pan y el vino evoquen y signifiquen por semejanza el cuerpo y la sangre de Cristo no quiere decir que en Agustín sean modelos vacíos de contenido. Sería no entender a Agustín, pues él hace la distinción entre el signo, que se ve, y en nuestro caso, el cuerpo de Cristo, que no se ve, y que captamos por la fe. Agustín en este caso (cf. G. Bareille, o.c., 1177) que se ha colocado en el orden sacramental, en el que la Eucaristía tiene, indudablemente, analogías con los demás sacramentos.

Cristo está en el Verbo y en la carne, pan del cielo que baja para que el que lo coma no muera. Ahora bien, se entiende, dice, que no muere el que lo come «interiormente y no exteriormente», el que comulga «en el corazón, no el que lo parte con los dientes». La prueba de que es éste el pensamiento de Agustín es que antes, a propósito de los padres que comieron en el desierto, dice que murieron «porque lo comieron con mala disposición» [94].

León Magno

Aportemos también un breve, pero interesante testimonio de León Magno, el defensor del misterio cristológico contra los monofisitas, contra los cuales argumenta precisamente partiendo de la Eucaristía: si negamos la verdadera humanidad de Cristo, negamos la verdad de la carne y de la sangre de Cristo, presentes en la Eucaristía:

«Porque se ha de creer que están fuera del don de la divina gracia y del sacramento de la salvación humana quienes,

[94] *In Joann.* 26,11: PL 35,1611; SOLANO, II 226. En otro texto (*In Ps.* 98,9), Agustín defiende que las palabras de Cristo en el sermón de Juan no han de ser entendidas carnalmente, sino espiritualmente; pero explica Agustín: «Entended espiritualmente lo que he hablado: no habéis de comer este cuerpo que veis, ni habéis de beber esta sangre que han de derramar los que me crucifiquen. Un sacramento os he encomendado; entendido espiritualmente, os vivificará. Y, aunque es necesario celebrarlo visiblemente, conviene entenderlo invisiblemente» (*In Ps.* 98,9: PL 37,1264). Por lo tanto, lo que quiere decir es que no se come su carne de forma visible.

Hay también en Agustín otro texto (*Sermo* 272: PL 38,1247) en el que dice: «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol; ved lo que les dice a los fieles: 'vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros' (1 Cor 12,27)». Este texto ha sido frecuentemente citado para negar la presencia real, pero el que Agustín vea en la Eucaristía el símbolo del cuerpo de Cristo no excluye la presencia real. Este texto aparece en un sermón en el que Agustín ha afirmado categóricamente que el pan es el cuerpo de Cristo, y el cáliz su misma sangre; y, ante la dificultad que supone el que el cuerpo de Cristo esté sentado ahora en el cielo, contesta diciendo que estas cosas se dicen sacramentos precisamente porque una cosa dicen a los ojos y otra a la inteligencia.

Así, pues, el que Agustín desarrolle el aspecto de signo de la Eucaristía o vea en ella el símbolo del cuerpo místico de Cristo, no contradice en nada su clara afirmación de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía. Agustín dedicó muchos años a la lucha contra los donatistas, separados de la comunión eclesial, y por ello se concentra a veces en el carácter eclesial de la Eucaristía, de modo que viene a decir que los donatistas, al separarse de la Iglesia, se separan de la comunión eucarística.

al negar la naturaleza de nuestra carne en Cristo, contradicen al Evangelio y se oponen al símbolo. Ni se dan cuenta de que por su ceguera son llevados a este abismo, de manera que no están seguros ni de la pasión del Señor ni de la verdad de la resurrección, porque ambas cosas fallan en nuestro Salvador si no se admite en él la carne de nuestra naturaleza. En qué tinieblas de ignorancia, en qué letargo de desidia no han estado hasta ahora postrados, de manera que ni por el oído aprendieren ni por la lectura conocieren lo que en la Iglesia de Dios corre de boca en boca con tal unanimidad, que ni las lenguas de los niños callan la verdad del cuerpo y de la sangre de Cristo en el sacramento de la comunión; esto es lo que se reparte, esto es lo que se recibe en esta distribución mística del alimento espiritual, para que, recibiendo la virtud del manjar celestial, nos transformemos en la carne de aquel que se hizo carne nuestra...» [95]

Fausto de Riez [96]

Terminamos con la exposición de la homilía *Magnitudo*, de Fausto de Riez, que tanta repercusión habría de tener en la Edad Media y que ejerció un enorme influjo incluso en la terminología. Es del siglo V y está firmada con el nombre de Eusebio emiseno [97]. Es uno de los lazos de conexión de la época patrística con la Edad Media.

Esta homilía es citada en el siglo IX por Pascasio Radberto, en el XI por Guitmundo de Aversa y otros más; parte de ella está incluida en la colección canónica de Graciano y es enormemente alabada en la *Sentencias* de Pedro Lombardo. Por todo ello llegó a ser una autoridad para los teólogos escolásticos. Cada vez se reconoce más el influjo de este homilía en la teología posterior.

En la homilía se especifica con claridad que el pan y el vino se convierten en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo. La termonología que usa, tomada, en parte, de Am-

[95] *Epist.* 59,2: PL 54,808; SOLANO II 845.

[96] G. BAREILLE, o.c., 1180; R. MASI-D. CASTELLO, *La conversione eucaristica nell'omilia «Magnitudo» del secolo V:* Euntes Docete 12 (1959) 289-310; G. MORIN, *La collection gallicane dite d'Eusebe d'Emèse et les problèmes qui s'y rattachent:* Zeit. Neut. Wiss. 34 (1935) 92-115.

[97] Sobre la autenticidad literaria véase G. MORIN, o.c.

brosio, es más precisa que la de éste. Como Ambrosio, apela también al poder creador de Dios para explicar la conversión del pan y del vino. Y se puede decir que la terminología eucarística adquiere, bajo la pluma de Fausto de Riez, los términos definitivos, como confiesa Bareille [98].

Enseña Fausto de Riez que, puesto que el cuerpo de Cristo iba a ser apartado de nosotros por la ascensión, si había de ser adorado constantemente por nosotros, era necesario que él nos consagrara el sacramento de su cuerpo y sangre.

Nos pide Fausto que eliminemos toda duda, pues Cristo mismo es testigo de la verdad: «Pues como sacerdote visible, con su palabra convierte a criaturas visibles en la sustancia de su cuerpo y sangre con secreto poder, diciendo así: «Tomad y comed; esto es mi cuerpo» (Mt 26,26). Y, repitiendo la santificación, dice: «Tomad y bebed; ésta es mi sangre». Del mismo modo, pues, que a la señal de Dios, que mandaba, aparecieron de repente de la nada la altura de los cielos, la profundidad de las olas y la anchura de las tierras, así también la potencia otorga poder semejante a las palabras en los sacramentos espirituales y el efecto sirve a la realidad. Cuán grandes sean, pues, las cosas que produce la fuerza de la bendición divina y cuán dignas sean de ser ensalzadas y cómo no debe parecerte nuevo e imposible el que cosas mortales y terrenas se cambien *(commutantur)* en la sustancia de Cristo, pregúntatelo a ti mismo, que ya has sido regenerado en Cristo» [99].

Habla, pues, de conversión del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, y apela para ello al poder creador de la palabra de Dios, poniendo por ejemplo la regeneración que el fiel tiene por la gracia (el fiel, sin cambiar exteriormente, es regenerado interiormente), y, en consecuencia, manda que, «cuando te acercas al venerado altar para ser saciado con los celestiales manjares, mira la sangre y el cuerpo sacrosanto de tu Dios; hónralos, admíralos, tócalos con tu mente; cógelos con la mano de tu corazón y, sobre todo, tómalos con deglución espiritual» [100].

[98] G. BAREILLE, o.c., 1180.
[99] *Homilia de paschate* 2: PL 30,272; SOLANO, II 862.
[100] Ibid., 3: PL 30,272; SOLANO, II 863.

No puede expresarse con mayor claridad el realismo de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en este sacramento. Y al margen de toda concepción cafarnaítica, dice que hay que tocarlos con la mente, cogerlos con la mano del corazón. Dice también que es todo el cuerpo de Cristo el que recibe cada uno en la Eucaristía, sean muchos o pocos los que lo reciben [101] en un texto que será tomado, como veremos, al pie de la letra por San Isidoro.

Habla también de la formación del cuerpo de la Iglesia a partir de la Eucaristía y, después de acudir al ejemplo de la regeneración por la gracia, añade:

«Cuando las criaturas son colocadas sobre los santos altares para ser bendecidas por las palabras celestiales, antes de que sean consagradas con la invocación de su nombre, está ahí la sustancia del pan y del vino; después de las palabras están el cuerpo y la sangre de Cristo. ¿Qué tiene, pues, de maravillar el que pueda convertir con la palabra las cosas creadas, cuando con la palabra las creó? Más aún, menor milagro parece que lo que manifiestamente ha creado de la nada, una vez creado, pueda transformarlo en mejor. Imagina qué cosa le puede ser difícil a aquel a quien le fue fácil modelar de la materia el barro del hombre, revestirle además de la imagen de su divinidad; a quien es fácil volver de nuevo del reino de la muerte, rehabilitarle de su perdición, levantarle del polvo, de la tierra subirle hasta el cielo...» [102]

Vemos aquí resumida la doctrina de Ambrosio, apelando, como él, al poder de la palabra divina. Tenemos con Fausto de Riez una doctrina que resume con precisión enorme los conceptos y puntos fundamentales de la teología de los Padres. Y como dijimos, Fausto de Riez, por el enorme influjo ejercido en la posteridad, es una piedra clave para entender la teología eucarística del Medievo.

Isidoro de Sevilla[103]

Hablemos también del gran Isidoro. Sus *Etimologías* fueron libro de consulta en la Edad Media, y su influjo, decisivo.

[101] Ibid. 5: PL 30,273. [102] Ibid., 12: PL 30,275-276; SOLANO, II 973.

[103] J. A. GEISELMANN, *Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie* (München 1933); J. GUILLEN, *La Eucaristía en los Padres y escritores españoles*, en *España eucarística* (Salamanca 1952) 23-39.

Presenta Isidoro una definición de sacramento parecida a la de Agustín y que habrá de tener una gran influencia en la Edad Media: sacramento es un hecho que significa algo que ha de ser recibido santamente; bajo el velo de cosas corporales se esconde una virtud secreta o sagrada [104].

Isidoro es testigo tanto de la presencia real como de la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo:

«Se llama sacrificio, dice, como hecho sagrado, porque se consagra con preces místicas en memoria para nosotros de la pasión del Señor; de donde, por mandato suyo, llamamos a esto cuerpo y sangre de Cristo. Siendo esto de los frutos de la tierra, se santifica y hace sacramento por medio de la acción invisible del Espíritu de Dios; a este sacramento del pan y del vino llaman los griegos Eucaristía, que en latín quiere decir 'buena gracia', pues ¿qué cosa mejor que el cuerpo y la sangre de Cristo?» [105]

Confiesa, pues, aquí la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en virtud de la acción santificadora del Espíritu Santo.

También en su obra *De ecclesiasticis officiis* enseña la presencia real del cuerpo y la sangre de Cristo, viendo, al mismo tiempo, el significado que tienen el pan y el vino como alimento [106].

Habla también explícitamente del cambio del pan y del vino en la sustancia de Cristo: «Y para que a ti no te parezca nuevo e imposible que se cambien en sustancia de Cristo cosas terrenas y mortales, pregúntate a ti mismo, que eres regenerado en Cristo» [107]; repetición textual de las palabras de Fausto de Riez, como podemos ver. Y asimismo aporta la doctrina de Fausto al decir: «De este pan, cuando lo tomamos, no menos tiene cada uno que lo que tienen todos. Todo lo toma uno, sin disminuir; todo dos o muchos, porque la bendición de este sacramento sabe ser distribuido, no sabe ser consumido por distribución» [108]. Y, como Fausto, apela,

104 *Etymol.* 6,19,38: PL 82,255; SOLANO, II 1209.
105 Ibid.
106 *De Eccl. offic.* 1,18,3: PL 83,755; SOLANO, II 1230.
107 *Sermo* 4,4: PL 83,1225.
108 *Sermo* 4,9: PL 83,1226.

para explicar el cambio, a la fuerza creadora de la palabra de Dios [109].

4) El testimonio de la liturgia antigua

Aportamos también el testimonio de la liturgia antigua, fiel reflejo de la doctrina de los Padres sobre la presencia real y expresión de la fe de toda la Iglesia, por lo que constituye un auténtico *locus theologicus* de la fe de la misma.

a) *Las plegarias antiguas* [110]

Las plegarias más antiguas que podemos encontrar en la liturgia de Adday Mari (llamada anáfora siria de los apóstoles, siglo III) y en la de Hipólito (también del siglo III) siguen el género bíbilico de la *berakkàh* judía, bendición a Yahveh por sus beneficios. Siguen las tres bendiciones judías del final de la comida [111]. En ellas se alaba al Creador y al Redentor, pero pasando de la alabanza a la oración dentro del marco del memorial: para que los altos gestos de Dios, representados delante de él, tengan en nosotros toda su realización escatológica [112].

El tema del memorial, ajeno a la mentalidad griega, tenía que ser traducido, y por ello tenía que dar origen a fórmulas explícitamente sacrificiales con la introducción de la «obla-

[109] Isidoro interpreta también la cuarta petición del Padre nuestro, «el pan nuestro de cada día dánosle hoy», en sentido eucarístico (cf. *De Eccl. offic.* 1,18,7: PL 83,757).

[110] V. MARTÍN-PINTADO, J. M. SÁNCHEZ CARO, *La gran oración eucarística* (Madrid 1969); J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983); B. BOTTE, *Problèmes de l'anaphore syrienne des apôtres Addai et Mari:* L'Orient Syrien 10 (1965) 89ss; E. C. RATCLIFF, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari:* Journ. Theol. Stud. 30 (1929) 23ss; J. M. HANSSENS, *La liturgie d'Hippolyte* (Roma 1959);C. H. ROBERTS-B. CAPELLE, *An early Euchologion. The der Balizeh papyrus erlarged and reedited* (Louvain 1949), F. E. BRIGHTMANN, *Eastern Liturgies* (Oxford 1896); E. RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio* I (Frankfurt 1897); F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Torino 1962); B. Ch. MERCIER, *La liturgie de S. Jacques* (París 1948); A. RAES, *Anaphorae syriacae* (Roma 1940); H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileosliturgie* (Münster 1933). Gr. DIX, *The Shape of the liturgy* (Westminster [4]1949); L. MALDONADO, *La plegaria eucarística* (BAC, Madrid 1967); L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969).

[111] L. BOUYER, o.c., 189-191. [112] Ibid., 190.

ción», de la que habla por primera vez la anámnesis de la liturgia de Hipólito.

Al evocar las maravillas de Dios, se pide que nosotros tomemos parte en la consumación escatológica de su obra que es la Iglesia, obra del Espíritu Santo. Viene a continuación la epíclesis como segundo desarrollo. En una época en la que se cree necesario insistir en la divinidad del Espíritu Santo (siglo IV), se le invoca para que consume en nosotros su gracia, realizando particularmente la unidad de la Iglesia [113].

Las anáforas primitivas son un testimonio claro de la fe de la Iglesia en la presencia real y en la transformación de los dones eucarísticos bajo la fuerza del Espíritu Santo.

En la anáfora de Adday Mari, que carece del relato de la institución, se pide el descenso del Espíritu Santo sobre la oblación, que la bendiga y santifique en orden a que se realicen los frutos del sacrificio:

«Y venga, Señor, tu Espíritu Santo y repose sobre esta oblación de tus siervos; bendígala y santifíquela, a fin de que sea para el perdón de las faltas y la remisión de los pecados, para la gran esperanza de la resurrección de los muertos y la vida nueva en el reino de los cielos con todos los que fueron agradables a tus ojos» [114].

En la *Tradición apostólica* de Hipólito, en la que se da el relato de la institución, viene la epíclesis del Espíritu Santo sobre la oblación de la Iglesia con el fin de que se realice la unidad de la misma [115]. En esta epíclesis, al igual que en la de Adday Mari, no se pide tampoco por la conversión de los elementos; pero más adelante, cuando se trata de la cena en común, se habla del respeto que hay que tener con la Eucaristía:

«Que se debe guardar diligentemente la Eucaristía. Cada uno tenga cuidado de que ningún infiel coma de la Eucaristía, ni tampoco un ratoncillo o cualquier animal; y que nada caiga de ella y se pierda. Es el cuerpo de Cristo, del que comen los creyentes y no debe ser menospreciado» [116].

[113] Ibid., 191.
[114] Ibid., 157.
[115] Ibid., 177.
[116] Cf. B BOTTE, o.c., 120ss.

b) *Liturgias alejandrinas*

Liturgia de San Marcos.—La liturgia de San Marcos fue la liturgia clásica de la Iglesia alejandrina [117]. En ella hay una primera epíclesis, que viene antes del relato de la institución, en la que se pide por la conversión de los dones eucarísticos, y otra segunda, después de dicho relato. La primera dice así:

«Llena, Señor, este sacrificio tuyo con la bendición que viene de ti, haciendo que descienda tu Espíritu Santo»; y en la segunda leemos: «El espíritu Santo descienda sobre los dones venerables propuestos ante ti para su purificación y tranformación» [118].

Liturgia Der Balizêh.—La epíclesis de la transformación de las ofrendas aparece en la liturgia alejandrina Der Balizêh. Encontrada en un papiro del siglo VI, tiene una laguna al final de la anámnesis y al principio de la epíclesis, pero puede ser completada, dice Bouyer [119], con otro papiro del siglo IV.

La epíclesis transformadora de los dones viene antes del relato de la institución y, después de éste, viene una petición del don del Espíritu, de la que no se sabe si es una segunda epíclesis o una mera petición de unidad. He aquí el texto de la primera:

«Llénanos también a nosotros de tu gloria y dígnate enviar tu Espíritu Santo sobre estas ofrendas que tú creaste, y haz de este pan el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo y de este cáliz la sangre de la Nueva Alianza de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. Y como este pan, disperso en otro tiempo por las alturas, las colinas y los valles, fue recogido de modo que no formara más que un solo cuerpo, como también este vino, brotado de la santa vid de David, y esta agua, brotada del cordero inmaculado, mezclados, vinieran a ser un solo misterio, así también reúne a la Iglesia católica de Jesucristo» [120].

La epíclesis tiene el doble efecto de hacer del pan el cuerpo de Cristo, y del vino su sangre, al mismo modo que congrega a la Iglesia en la unidad.

[117] Cf. L. BOUYER, o.c., 201.
[118] Ibid., 201-207.
[119] Ibid., 207.
[120] Ibid., 208.

Anáfora de Serapión.—Esta anáfora, de mediados del siglo IV, es atribuida a Serapión de Thumis, obispo y amigo de San Atanasio. Ya al hablar de éste, hicimos alusión a la semejanza de su doctrina con la anáfora de Serapión. La epíclesis va dirigida al Logos en estos términos:

«Dios de verdad, venga tu santo Logos sobre este pan, para que el pan se haga el cuerpo del Logos, y sobre este cáliz, para que el cáliz se haga la sangre de la verdad. Y haz que todos los que participen de él reciban el remedio de la vida para la curación de toda enfermedad...» [121]

c) *Liturgias antioquenas*

«Constituciones apostólicas».—El libro octavo de las «Constituciones apostólicas» (año 380) es un fiel reflejo de la Iglesia antioquena en el siglo IV. Esta liturgia viene también descrita en las homilías catequéticas 15 y 16 de Teodoro de Mopsuestia, el cual profundiza en el contenido teológico de la liturgia de su tiempo.

En esta liturgia, la epíclesis viene inmediatamente después del relato de la institución y unida estrechamente a la anámnesis:

Te pedimos, dice, «envíes a tu Espíritu Santo sobre este sacrificio, testimonio de los padecimientos del Señor Jesús, para que muestre *(apoféne)* este pan, cuerpo de tu Cristo, y este cáliz, también sangre de tu Cristo; a fin de que los que hayan participado de él se afirmen en la piedad, consigan el perdón de los pecados, se defiendan del diablo y del engaño, se llenen del Espíritu Santo, se hagan dignos de tu Cristo, consigan la vida eterna, habiéndose reconciliado con ellos, Señor omnipotente» [122].

Liturgia de Santiago.—Esta liturgia, procedente de Jerusalén, se estableció también en Antioquía. Por su origen palestino fue comentada en las *Catequesis mistagógicas* de San Ci-

[121] Ibid., 211. Esta liturgia, que expresa firmemente la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, llama también al pan y al vino consagrados figura del cuerpo y de la sangre de Cristo (cf. o.c., 210-211); pero, naturalmente, no podemos entender esta figura en sentido meramente simbólico en una anáfora en la que se pide al Logos que haga del pan su cuerpo y del vino su sangre.

[122] L. BOUYER, o.c., 265.

rilo de Jerusalén, como ya aludimos anteriormente. En la epíclesis se pide al Espíritu que santifique el pan y el vino y haga de ellos el cuerpo y la sangre de Cristo [123].

d) *Liturgias antiqueno-constantinopolitanas*

La liturgia de Santiago fue muy popular en Oriente, pero habría de ser completada con otras emparentadas con ella. Son, sobre todo, las liturgias atribuidas a San Juan Crisóstomo y a San Basilio.

Liturgia de San Juan Crisóstomo.—Esta liturgia parece proceder de Antioquía, cuando San Juan ejerció allí su ministerio, y es posible que la transportara consigo a Constantinopla, de donde irradia a todo el mundo de lengua griega. No parece que fuera San Juan Crisóstomo el autor de la misma, sino su revisor [124]. Dice así la epíclesis:

«Te ofrecemos también este culto racional e incruento y te rogamos, te pedimos, te suplicamos, que envíes tu Espíritu Santo sobre nosotros y sobre estos dones propuestos; y hagas este pan el cuerpo precioso de Cristo, cambiándolo por tu santo Espíritu (Amén), y esta copa su sangre preciosa, cambiándola por tu Santo Espíritu (Amén), de modo que sean, para los que comulgan de ellos para la sobriedad del alma, la remisión de los pecados, la comunión del Espíritu Santo, la plenitud del reino, el libre acceso cerca de ti y no para el juicio o la condenación» [125].

Liturgia de San Basilio.—Introducida en Constantinopla antes que la llamada de San Juan Crisóstomo, parece procedente de Antioquía y es atribuida a San Basilio de Antioquía.

También en la epíclesis se invoca al Espíritu Santo para que nos presente el cuerpo y la sangre preciosos de Cristo [126].

5) Conclusión

Una vez visto el testimonio de la época patrística, incluida la liturgia, podemos hacer una reflexión sobre la misma.

a) Hay en los Padres una progresiva reflexión sobre el misterio eucarístico. En un primer momento se limitan a afir-

[123] Ibid., 273.
[124] Ibid., 281.
[125] Ibid., 287.
[126] Ibid., 294.

mar la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo. En los Padres prenicenos, en general, no se ha dado todavía el paso a la explicación de *cómo* se realiza la presencia, al menos de una forma explícita. Afirman sin ambages y en todo momento que la Eucaristía *es* la carne de nuestro Señor Jesucristo, dando a la cópula el sentido más pleno y literal. Cuando hablan de carne y sangre, los entienden en todo tiempo como elementos corporales del Señor y nunca como sinónimos de su persona.

Justino alude ya a que los elementos son eucaristizados por la palabra de oración, e Ireneo afirma que el pan *se hace* el cuerpo de Cristo.

Es, sobre todo, en el período postniceno cuando los Padres afirman de forma explícita, lo mismo que la liturgia, que el pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo. En una clara evolución, pasan de la afirmación del *hecho* de la presencia al *modo como* se realiza la misma. Por haber afirmado que lo que parece pan *es* en realidad el cuerpo de Cristo, se han visto obligados a confesar un cambio en el pan y el vino operado por la palabra divina.

Este cambio es afirmado unánimamente tanto por los Padres como por la liturgia, si exceptuamos el testimonio de Teodoreto de Ciro y alguno más que defendió el diofisismo, si bien este dato es aislado y circunstancial y no tuvo repercusión en la marcha posterior de la doctrina.

b) Este cambio lo expresan los Padres con una variada teminología *(gignomai, poiein, metapoiein, metasqueuazein, methistanai, metaballein, metarizmisein, fieri, convertere, mutare, cotransiri, transmutare, transfigurare, consecrare,* etc.). La terminología no está todavía fijada, pero todos estos términos tienen un mismo sentido. Lo que los Padres quieren decir con ellos es que el pan y el vino dejan de ser tales, pues son el cuerpo y la sangre de Cristo. Quieren expresar una transformación de tipo ontológico, sin que usen por ello una filosofía determinada. Se trata de una metafísica espontánea y de una primera y espontánea reflexión [127]. Lo que los Padres quieren decir y dicen constantemente es esto: mientras que lo

[127] C. COLOMBO, *Ancora sulla dottrina della transustanziazione a la fisica moderna:* Scuol. Cat. 84 (1956) 274.

que perciben los sentidos permanece inmutable, la inteligencia, iluminada por la fe, nos enseña que es una nueva realidad. Fausto de Riez usa el término de «sustancia», ya presente en Ambrosio, y que habría de ser recogido por la tradición posterior.

No encontramos, pues, aquí un concepto técnico de transustanciación como el que utilizará el siglo XIII mediante el hilemorfismo. El hilemorfismo está todavía muy lejos; pero ya se afirma que mientras lo que perciben los sentidos permanece, hay una conversión imperceptible de la realidad del pan y del vino en la del cuerpo y sangre de Cristo, de manera que se puede decir con toda propiedad que lo que parece pan y vino es, en realidad, el cuerpo y la sangre de Cristo. Esto es lo que los Padres quieren decir por medio de su múltiple terminología [128].

Es curioso que la fe en la presencia real y el cambio del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo no es controvertida, y es usada como arma contra el docetismo (Ignacio de Antioquía), el gnosticismo (Ireneo), el nestorianismo (Cirilo de Alejandría) y el monofisismo (León Magno). La fe en la Eucaristía es tan inequívoca, que surge como argumento para afianzar la fe en los demás misterios.

c) Los Padres utilizan una variedad de imágenes y recursos para explicar la conversión eucarística. Aluden constantemente al poder creador de Dios, al poder taumatúrgico de Cristo; ¿por qué no aceptar este cambio sobrenatural, cuando aceptamos el nacimiento virginal de Jesús? Aluden también los Padres, sobre todo, al milagro de la conversión

[128] Ya en 1855, Pusey (cf. E. PUSEY, *The doctrine of the Real Presence as contained in the Fathers,* Oxford 1855) objetó que verbos como *transmutare, transferre, transelementare,* los utilizan los Padres también para hablar de cambios accidentales y que, por lo tanto, cae el argumento patrístico de la conversión ontológica. Ciertamente, no podemos negar los ejemplos que aduce, pero en ellos el término *ad quem* es una cualidad o perfección accidental, mientras que en la conversión eucarística el término *a quo* y el término *ad quem* son dos realidades concretas que cambian, hasta el punto de que hay que decir que después de la conversión no existe la realidad del pan, sino otra distinta.

El mismo Ambrosio, que constantemente habla de cambio de naturaleza y apela al poder creativo de Dios, utiliza el término de *transfigurar,* que parece un vocablo más apropiado para designar un cambio de figura externa. En Ambrosio, en cambio, dicho verbo implica un cambio de la realidad. El mismo término de *consagrar* tiene un contenido ontológico en los Padres.

del agua en vino. Usan comparaciones menos apropiadas, como la asimilación del alimento, que el hombre convierte así en su cuerpo. Pero es curioso que el mismo Gregorio de Nisa, que usa esta comparación, advierte de la diferencia que hay de hecho entre ella y la conversión eucarística. Se apela también a la transformación que experimenta el hombre por la gracia. Precisamente es Fausto de Riez el que utiliza esta comparación, siendo él, más que nadie, el que advierte del cambio de la sustancia del pan y del vino en la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo, cuando la transformación por la gracia, lo sabemos, no elimina nunca la sustancia del hombre. No siempre son adecuadas las comparaciones, pero siempre es unánime la afirmación de que, con la conversión eucarística, el pan deja de ser tal, para convertirse en el cuerpo de Cristo.

d) Se ha hablado mucho de que los Padres se mueven en un mundo de pensamiento platónico, y se ha dicho que es desde ahí desde donde hay que comprender su pensamiento sobre la Eucaristía [129]. La idea platónica de símbolo es dife-

[129] Gerken (cf. *Theologie der Eucharistie*, München 1973), basándose en los estudios de Betz, aborda el concepto de realidad-imagen, propio del platonismo, pues, según él, se emplea en la doctrina eucarística de los Padres. Para el mundo platónico, la verdadera realidad es la idea, respecto de la cual la imagen es una realización imperfecta. Nace así la idea de símbolo no como lo que remite a algo diferente de sí, sino como aquello que participa, aunque de forma deficiente, en la realidad original (o.c., 67-68). Esta concepción de símbolo se perdió en la Edad Media mediante la introducción de un concepto de signo que nos remite a una realidad diferente.

Gerken es consciente de que los Padres, al aplicar estos conceptos a la Eucaristía como memorial del sacrificio de Cristo, transforman la mentalidad platónica, pues entienden el binomio realidad-imagen en sentido dinámico y no estático: el sacrificio de Cristo es un hecho histórico que se actualiza en la imagen, que es la celebración eucarística en el hoy y aquí de la Iglesia.

Sin embargo, Gerken no ha sido suficientemente consciente de que también la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo en el pan y en el vino rompe el esquema platónico. Gerken entiende esta presencia como un acto de autopresentación por parte de Cristo glorioso en los dones de pan y vino, es Cristo glorioso que se expresa en ellos asumiéndolos (o.c., 74). Pero los Padres dicen algo más que esto: dicen que la Eucaristía *es* la carne de Cristo, y esto es afirmar la identidad de la realidad primordial con algo terreno.

A decir verdad, ya Gerken es consciente de que Cirilo de Alejandría tiene que enfrentarse con interpretaciones de un simbolismo vacío existente en su tiempo, de que Teodoro de Mopsuestia tiene otro concepto de símbolo al decir que Cristo no dijo: «Esto es símbolo de mi cuerpo», sino «mi cuerpo», y asimismo acusa a Ambrosio de haber perdido el concepto platónico de imagen. Y sabe también que Agustín tiene una idea de signo como algo que encierra una realidad distinta e invisible (o.c., 92-93).

rente de la escolástica, se dice. Para el mundo platónico, el símbolo encierra por participación (deficiente) la realidad primordial, mientras que el signo escolástico remite a una realidad distinta y lejana. Según la concepción platónica, es Cristo glorificado (realidad primordial) el que se expresa en los dones de pan y vino al asumirlos con su poder. Gerken en concreto recuerda que los términos platónicos de imagen *(eikón)*, símbolo *(sýmbolon)*, figura *(omoíoma)* o copia *(týpos, antýtipos)* responden a la idea del símbolo platónico, que participa de la realidad que representa, de modo que, cuando los Padres hablan de símbolo, lo entienden en sentido pleno. Este concepto de símbolo, dice Gerken, se perdió en la Edad Media y no se supo interpretar a los Padres [130].

Estas afirmaciones tienen que ser matizadas, pues puede ocurrir que los Padres, con una determinada terminología platónica, estén superando, sin decirlo, la misma concepción platónica de la realidad. Sencillamente, cuando los Padres dicen que eso que parece pan *es* en realidad el cuerpo de Cristo, están superando su propio platonismo. La imagen platónica es una realización imperfecta, débil y umbrátil de la realidad original. Por ello, ¿pueden ser platónicos los Padres cuando afirman que algo que es de este mundo, el pan y el vino que se ven materialmente, *son* en realidad la misma carne y la misma sangre que nació de María? ¿Cómo algo de este mundo puede encerrar la realidad original? Por supuesto que entienden el concepto de símbolo como algo en sentido pleno, pero pensamos que quizás es más pleno de lo que se piensa a primera vista, pues, en el sentido estrictamente platónico, no cabe decir que algo de este mundo, algo sensible, sea efectivamente la realidad original [131].

[130] O.c., 72ss.

[131] Martelet resalta que San Agustín entiende la presencia de Cristo como localizada en el cielo, rechazando la ubicuidad de su cuerpo, so pena de comprometer la verdad del mismo y afirmando que Cristo vendrá en su parusía en la misma sustancia de su cuerpo (cf. G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et Génèse de l'homme* [Paris 1972] 133ss.). J. H. Jorissen (cf. *Die Entfaltung der Transsubstantiationlehre bis zum Beginn der Hochscholastik* [Münster 1965] 4-6) se ha preguntado a este respecto si la visión eucarística de Agustín no responde al modelo platónico de la participación del mundo sensible en la idea, con una presencia débil del cuerpo en el sacramento. Pues bien, el mismo Martelet sostiene que, de hecho, Agustín supera su propio platonismo al afirmar, de acuerdo con la Sagrada Escritura, que Cristo está verdaderamente en la Eucaristía (cf. o.c., 137).

Sucede aquí que los Padres se superan a sí mismos, como ocurre en cristología. Cuando se llega a la afirmación de Nicea de que el Verbo es consustancial al Padre, difícilmente se puede entender dicha afirmación desde un esquema neoplatónico, según el cual el *nous* es siempre una realidad de rango inferior. Con la afirmación de Nicea, lo que se hace es superar el platonismo de Arrio. Lo mismo ocurre cuando en Calcedonia se afirma la autonomía de la naturaleza humana, tan difícil de mantener en la escuela de Alejandría, la cual, precisamente por su inspiración platónica, tiende a supravalorar la naturaleza divina en detrimento de la humana, como se aprecia en el apolinarismo y en el monofisismo, provenientes de dicha escuela.

Existe la perspectiva (recordemos a Clemente de Alejandría) de que la persona del Verbo se hace presente mediante la reducción o asunción de los elementos eucarísticos a su persona, pero mayormente explican que la persona del Verbo se hace presente mediante su propia carne, como término directo de la conversión del pan en ella.

Cuando los Padres y la liturgia hablan de la intervención del Verbo o del Espíritu, no es en vistas a la encarnación de los mismos, sino para que transformen los dones eucarísticos (término *a quo*) en el cuerpo y la sangre de Cristo (término *ad quem*). En la epíclesis de Serapión, dirigida al Logos, se distingue el Logos, a quien va dirigida la oración, del *cuerpo* del Logos que se hace presente.

Los Padres afirman constantemente que se trata de la presencia de la misma carne y sangre que nacieron de María. Este es el primer testimonio de Ignacio de Antioquía: la Eucaristía «es la carne de nuestro Señor Jesucristo, la que padeció por nuestros pecados, la que por su benignidad resucitó el Padre». Es también el testimonio de Justino, Ireneo, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín, entre otros. Y es esta identidad *(es)* establecida entre el pan y el vino de un lado, y el cuerpo y la sangre de Cristo de otro, lo que nos da la clave de la transformación que los Padres enseñan respecto del pan y del

Afirma también Martelet que esta localización de Cristo en el cielo será el obstáculo que impedirá a Ratramno, Berengario y otros afirmar la presencia de Cristo en la Eucaristía; pero de esto tendremos ocasión de hablar más adelante.

vino. Es una conversión según la cual el pan y el vino dejan de ser lo que eran, para no ser en realidad sino el cuerpo y la sangre de Cristo.

II. LA PRESENCIA REAL EN LA PREESCOLASTICA [132]

Entramos en la preescolástica, que va a tener una importancia decisiva en lo que concierne a la evolución de la doctrina eucarística [133]. Estamos en la época carolingia, que es un período de reforma litúrgica iniciada por Pipino el Breve, y que Carlomagno propugna con la ayuda de su teólogo Alcuino.

El material de reflexión es, sobre todo, la misma liturgia, de modo que en esta época aparecen comentarios litúrgicos como la *Expositio missae Dominus vobiscum,* que es considerada como el prototipo de las exposiciones carolingias sobre la misa, y que sigue al canon, dando una simple interpretación literal [134].

Los escritores de esta época tienen ciertamente como herencia toda la doctrina patrística y presentan una riqueza de temática a veces no reconocida por los intérpretes de esta época (presencia real, sacrificio-memorial, cuerpo místico de Cristo), si bien la atención se centra, sobre todo, en el tema de la presencia real y de la conversión eucarística [135]. En esta época, un discípulo de Alcuino, Amalario de Metz, daría pie a toda una problemática posterior con su término de *Corpus triforme.*

[132] J. R. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926); ID., *Abendmahlsstreit:* LThK 1,33ss; H. JORISSEN, *Die Entfaltung der Transsubstantiationlehre bis zum Beginn der Hochscholastik* (Münster 1965); B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie. Au moyen âge et à l'époque moderne:* H. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Histoire des dogmes* (Paris 1966); W. GOOSSENS, *La doctrine de l'Eucharistie à la fin de l'antiquité et à l'aube du haut Moyen-Âge:* Eph. Theol. Lov. 11 (1954) 610-616; F. VERNET, *L'Eucharistie de IX à la fin de XI siècle:* DTC 5,1210-1233; J. BETZ, *Die Dogmengeschichte der Eucharistielehre:* LThK 3,1149ss; G. GLIOZZO, *La dottrina della conversione eucaristica in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbie* (Palermo 1945); G. ZIMARA, *Zur vorscholastischen Anschauungen über die Eucharistie:* Div. Thom. 19 (1941) 440-446; H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris [2]1949).

[133] B. NEUNHEUSER, o.c., 32.

[134] Ibid., 34. [135] Ibid., 33.

Amalario de Metz

Hasta Amalario de Metz, el término de «cuerpo de Cristo» era el término con el que se designaba al cuerpo nacido de María, al cuerpo eucarístico y al cuerpo eclesial [136]. Amalario va a introducir una variante en la terminología.

En su obra *De ecclesiasticis officiis* (año 823) [137] habla del cuerpo triforme de Cristo a propósito de las tres partes en que queda dividida la hostia de Cristo en el rito de la misa: la parte que se hecha en el cáliz, la que se come el sacerdote o el pueblo y la que queda en el altar para llevar a los enfermos.

Ciertamente, no hay unanimidad a la hora de interpretar el pensamiento de Amalario. Mientras M. R. Heurtevent, Gaudel, F. Vernet (con alguna diferencia respecto de los anteriores) y M. A. Michel [138] lo interpretan en un sentido individual —las tres partes de la hostia representarían, según Amalario, el cuerpo resucitado de Cristo, el que estuvo en Palestina y el que fue sepultado—, Don Ceillier y otros se inclinan por la interpretación colectiva: lo que Amalario quería dar a entender es que uno es el cuerpo natural de Cristo, otro el de la Iglesia militante y otro el de los muertos [139]. H. De Lubac se inclina por la interpretación colectiva [140]. Le induce a ello la relación que los autores del tiempo establecen entre el cuerpo de Cristo y el cuerpo eclesial, y argumentos de crítica literaria. Su juicio sobre Amalario es benigno cuando afirma que simplemente quiso usar del simbolismo para desarrollar la idea tradicional de la relación entre la Eucaristía y el cuerpo eclesial de Cristo. Lo cierto es que Floro, el diácono enfrentado a Amalario, lo entiende (De Lubac advierte de la mala intencionalidad de Floro [141]) en sentido individual, acusándole de establecer en Cristo tres cuerpos [142].

Amalario se preocupa también sobre la digestión del cuerpo de Cristo por parte del comulgante [143], sin atreverse a

[136] F. VERNET, o.c., 1211.
[137] *De Eccl. Offic.*, 3,35: PL 105; 1154-1155.
[138] Cf. H. DE LUBAC, o.c., 301ss.
[139] R. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, XVIII (Paris 1752) 571.
[140] Cf. o.c., 303. [141] Ibid., 304.
[142] *Adversus Amalarium* 2,5: PL 119,81.
[143] *Epist. ad Guntardum:* PL 105,1336-1339.

responder. Plantea ya cuestiones sobre las propiedades del cuerpo eucarístico de Cristo. Pero la cuestión fundamental de esta época va a ser otra: el cuerpo eucarístico de Cristo, ¿es el mismo que nació de María, murió y resucitó? Esta es la cuestión que va a causar la primera polémica sobre la Eucaristía, la que tuvo lugar entre Pascasio Radberto y Ratramno.

1) **Primera controversia sobre la eucaristía** (siglo IX)

Pascasio Radberto

El abad de Corbie es el verdadero teólogo eucarístico de la época carolingia. Autor de la obra *Liber de corpore et sanguine Christi* (año 844), nos ofrece la primera síntesis sobre la Eucaristía.

Su pregunta fundamental es si en la Eucaristía se encuentra la «verdadera carne» de Cristo, la que «nació de María, padeció en la cruz y resucitó», y responde diciendo que ciertamente no es otra carne que ésa, «no es otra que la que nació de María y padeció en la cruz y resucitó del sepulcro» [144]. Apela para probarlo al poder milagroso de Dios.

Aunque las *species* nos muestren una cosa, ciertamente por la fe creemos otra, dice el abad de Corbie [145]. Esta presencia tiene lugar en virtud de la mutación interior del pan y del vino [146], que se convierten *(transferatur)* en el cuerpo y la sangre de Cristo por la palabra [147]. Dice textualmente que «la sustancia del pan y del vino se cambia *(commutatur)* de forma eficaz interiormente en la carne y la sangre de Cristo, de tal modo que después de la consagración se cree que está presente la verdadera carne y sangre de Cristo» [148].

Ahora bien, cuando Pascasio afirma que en la Eucaristía está presente la verdadera carne de Cristo, la que nació de María, padeció y resucitó, ¿lo entiende de forma cafarnaítica? Veamos, en primer lugar, lo que entiende por verdad y figura.

[144] *Liber de corpore et sanguine Christi* 1,2: PL 120,1269.

[145] La noción de sacramento que usa coincide con la de Isidoro y San Agustín. Sacramento es un signo visible que nos da otra cosa invisible, como escondida en ella y secreta (2,1: PL 120,1275).

[146] 1,5; 120,1271. [147] 2,2; 120,1274. [148] 8,2; 120,1287.

Si figura, dice, es igual a sombra o falsedad, como las figuras del Antinguo Testamento, que no contenían propiamente a Cristo entonces es claro que la Eucaristía posee la verdad del cuerpo de Cristo. Verdad es sinónimo de realidad [149]. Pero no toda figura es sombra, dice; la figura es también el signo que representa y contiene una realidad, y en este sentido podemos hablar de figura en la Eucaristía. Si pensamos bien, comenta, la Eucaristía es, a la vez, realidad y figura [150].

En consecuencia, en la Eucaristía se encuentra la misma carne que nació de María, pero *in misterio, spiritualiter;* es decir, no podemos comer a Cristo con los dientes [151]; su cuerpo está escondido bajo la figura de pan, de la misma manera que la muerte de Cristo, que tuvo lugar una vez de forma visible, se renueva *(iteratur)* místicamente en la Eucaristía [152]. Pascasio repite constantemente que en la Eucaristía se encuentra la *vera et ipsa caro Christi,* pero *in mysterio.* Repite que en la Eucaristía nos movemos en el plano de la fe y no en el de la visión. Si viéramos la carne de Cristo, ya no estaríamos en el plano de la fe ni del misterio, sino del milagro [153].

No se le puede, pues, acusar a Pascasio de una fe cafarnaítica. Es cierto que en su obra trae ejemplos de milagros eucarísticos de hostias sangrantes, que cree concedidos por la gracia divina para fortalecer la fe de los incrédulos [154]. En este tiempo son frecuentes tales relatos. Ahora bien, no se puede decir que tales relatos se apoyen en la teología de Pascasio en el sentido de que se deban a una concepción cafarnaítica de la presencia real por su parte.

Ratramno

La teología de Pascasio provocó la intervención de Ratamno, también monje de Corbie, que dedicó su obra *De corpore et sanguine Christi* (año 859) a Carlos el Calvo.

En su obra, Ratramno se hace una doble pregunta: *a)* En la Eucaristía, ¿ocurre todo abiertamente o bajo el velo de los signos? *b)* ¿Tenemos en la Eucaristía el mismo cuerpo que

149 4,1; 120,1278.
150 4,2; 120,1279.
151 4,1; 120,1277.
152 9,1; 120,1293.
153 8,1; 120,1346.
154 14,120,1316ss.

nació de María, murió y resucitó, o se trata de otro diferente? [155]

Para entender a Ratramno, al igual que hemos hecho con Pascasio, es preciso preguntarse qué es lo que entiende por verdad y por figura, y es decisivo observar que usa un concepto de verdad distinto del de Pascasio. Para él, verdad es sinónimo de «manifiesta demonstratio» o de «nuda et aperta significatio» [156]. Verdad es lo que perciben los sentidos, lo que no está cubierto por el velo.

Ahora bien, es claro que en la Eucaristía una cosa es lo que se ve (se ve la figura de pan) y otra el cuerpo de Cristo, que en ningún modo lo vemos. La fe versa precisamente sobre lo que no se ve. Ni se ve el cuerpo ni se ve el cambio *(permutatio)* del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo [157]. Admite el cambio eucarístico, pero advierte que éste no es sensible [158]. Se trata de un cambio *(commutatio)* hecho no corporalmente, sino espiritualmente *(spiritualiter)*. Para él, el término *spiritualiter* es sinónimo de *invisiblemente, místicamente*. Es una conversión de la sustancia del pan y del vino [159] que nos trae la presencia de la carne de Cristo, pero no de modo cafarnaítico [160]. Lo mismo ocurre con la Eucaristía, en cuanto memoria de la pasión de Cristo, que ocurrió una vez en la cruz: la Eucaristía no es una representación cruda de la cruz, sino una representación *in mysterio, sub figura* [161]. Cristo no padece físicamente de nuevo. Asimismo, el cuerpo de Cristo está en la Eucaristía sacramentalmente y no visiblemente.

Queda, pues, claro que Cristo está en la Eucaristía *sub figura, in mysterio, spiritualiter (invisibiliter)*. El cuerpo de Cristo en la Eucaristía es invisible y espiritual; el cuerpo de Cristo en la cruz fue visible:

«Hay una gran diferencia entre el cuerpo en el que padeció Cristo, y la sangre que derramó colgado de la cruz y este cuerpo, que, como misterio de la pasión de Cristo, es celebrado a diario por los fieles, y asimismo la sangre, que los fieles comulgan como misterio de aquella sangre con la que se

[155] *De corpore et sanguine Christi* 5: PL 121.129-130.
[156] 8; 121,130.
[157] 12; 121,132.
[158] 13; 121,133
[159] 28; 121,139.
[160] 29; 121,140.
[161] 33ss; 121,141ss.

redimió el mundo todo. Pues este pan y esta bebida son el cuerpo y la sangre de Cristo no desde el punto de vista sensible, sino en cuanto espiritualmente suministran la sustancia de la vida» [162]. Aquel cuerpo se manifiesta según su propia especie, y lo mismo la sangre; ahora, en la Eucaristía, en cambio, el cuerpo y la sangre ya no se manifiestan en la propia especie.

Ahora bien, dos cosas que difieren no son lo mismo, dice el monje de Corbie: «Las cosas que difieren entre sí no son lo mismo. El cuerpo de Cristo, que murió, y resucitó, y se hizo inmortal (no muere ya y la muerte no le domina: Rom 6,9) es eterno e impasible. El cuerpo, en cambio, que se celebra en la Iglesia es temporal y no eterno, corruptible y no incorrupto, camino y no término. Difieren entre sí, por lo tanto, no son el mismo. ¿Cómo se le puede llamar, pues, verdadero cuerpo y verdadera sangre de Cristo?» [163]. Esto lo vuelve a repetir constantemente. La verdad sólo se da cuando aparece a los sentidos, cuando no tiene la mediación de la imagen [164]. Hay, por tanto, una enorme diferencia del cuerpo eucarístico respecto del que nació de María, fue sepultado y resucitó [165]. Por lo tanto, no es el mismo.

Eco y significado de una controversia

La controversia tendría un eco inmediato y enorme. Hichmar de Reims y Haymon d'Alberstadt, entre otros muchos, se colocaron del lado de Pascasio; Rabano Mauro, por el contrario, se puso al lado de Ratramno [166]: una identidad pura y simple sería inaceptable e implicaría la reiteración de la muerte de Cristo, por lo que se puso decididamente en contra de tal identidad [167]. También Escoto Eriúgena se colocó en la misma línea [168]. Pero la influencia de Pascasio habría de ser enorme. La fundación de Cluny contribuyó a la divulgación de su pensamiento, y en él se inspirarían los futuros defensores de la ortodoxia contra la herejía de Berengario [169].

[162] 71; 121,155.
[163] 76; 121,160.
[164] 87; 121,163-164.
[165] 89; 121,165.
[166] *Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini adversus Radbertum:* PL 112,1510-1518.
[167] *Paenitentiale* 33; PL 110,493.
[168] *Expositio super ierarchiam caelestem* 1: PL 122,140.
[169] F. BERNET, o.c., 1217-1218.

Pascasio, en su carta a Frudegardo, seguiría manteniendo la misma doctrina [170].

A decir verdad, esta controversia se originó, en gran parte, por la falta de una terminología depurada. En muchos casos, Pascasio y Ratramno están diciendo lo mismo: ninguno de los dos admite que el cuerpo y la sangre de Cristo puedan ser percibidos por los sentidos. Ambos confiesan que están presentes en la Eucaristía *in mysterio, invisibiliter, spiritualiter*; lo que les separa es una diferente concepción de la verdad: mientras, para Pascasio, *veritas* es igual a *realitas*, para Ratramno *veritas* es sólo aquello que se percibe con los sentidos. Están, pues, de acuerdo en que Cristo está presente en la Eucaristía de forma invisible.

Donde falla Ratramno es en la conclusión que saca: el cuerpo de Cristo en la Eucaristía es invisible, luego es otro y no el mismo de Palestina. Es mucho más lógica la conclusión de Pascasio: *es el mismo, pero en forma diferente*. Por ello, Pascasio hace progresar la doctrina eucarística, ya que viene a sintetizar el realismo con el simbolismo. Dice a este respecto Neunheuser: «Esta nueva definición del carácter propio de la Eucaristía, considerada como realidad «verdadera» y, sin embargo, igualmente simbólica (más exactamente, figurativa), representa un esfuerzo de conciliación respecto a la parte adversa y constituye en sí misma un resultado importante de la controversia» [171].

Es más, al hablar de sustancia que cambia y entenderla en sentido no físico (pues se trata de un cambio no experimentable), se está usando un concepto metafísico de sustancia. Y nótese también que se habla de *species*, como de aquello que se experimenta con los sentidos.

Por otra parte, pensamos que acusar a Pascasio y Ratramno de una concepción cosista de la realidad no se ajusta a la realidad de los hechos [172]. La pregunta por la identidad en-

[170] *Epist. de corpore et sanguine Domini ad Frudegardum*: PL 120,1351-1356.

[171] B. NEUNHEUSER, o.c., 45.

[172] Gerken ha mantenido que la problemática de esta controversia responde a una concepción cosista de la Eucaristía, propia de los pueblos germánicos y bárbaros, desconocedores de la filosofía patrística y de su perspectiva (o.c., 97ss). Es el realismo cosificante contra el realismo simbólico de los Padres. Gerken acusa a Pascasio y Ratramno de no tener el sentido histórico

tre el cuerpo eucarístico de Cristo y el cuerpo histórico es tan legítima como la pregunta por la identidad entre el sacrificio eucarístico y el de la cruz. Y no podemos aceptar que se diga que esta última tenga sentido y se prive de él a la primera, tanto más que son los mismos Padres (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín, entre otros) los que afirmaron la identidad del cuerpo eucarístico de Cristo con el que nació de María. Que esta identidad haga pensar al teólogo y que de una identidad afirmada se pase a una identidad explicada, es algo no sólo legítimo, sino necesario en teología; de ahí que estemos con Neunheuser cuando dice que con Pascasio se da un auténtico paso en la teología eucarística al afirmar, a un tiempo, la realidad del mismo cuerpo bajo el símbolo del pan y del vino.

Cierto que Pascasio y Ratramno se centran, sobre todo,

del acontecimiento, de haber perdido el concepto de anámnesis y el verdadero concepto patrístico de imagen y de introducir un concepto de signo que no participa ya de la realidad, sino que hace referencia a una realidad diferente.

Pensamos sinceramente que la valoración de Gerken no es justa y que responde a una generalización. Recordemos en primer lugar que Pascasio, en su distinción de signo que encierra una realidad diferente, está usando el concepto de sacramento de Agustín. Al igual que Ratramno, como veremos más adelante, mantiene el concepto de memorial en sentido pleno y entiende, además, el cuerpo eucarístico de Cristo como origen del cuerpo que es la Iglesia. En él aparece el mismo simbolismo eclesial que en Agustín.

Ahora bien, no se puede acusar a Pascasio de perder el concepto platónico de imagen, cuando los mismos Padres lo superaron al afirmar que algo visible y terreno *es* el cuerpo de Cristo, el *mismo* cuerpo que nació de María; cosa que no se puede decir de una imagen platónica, realización inferior y débil de la realidad primordial. Es por la fuerza de esa identificación por lo que los Padres han advertido que mientras lo que perciben los sentidos sigue igual, la inteligencia, iluminada por la fe, nos habla de otra realidad: el cuerpo de Cristo. Así, pues, la contraposición de signo y realidad la realizan los mismos Padres. Es la peculiaridad de este sacramento lo que les obliga a distinguir el signo de la realidad.

Otra interpretación inadecuada de la controversia es la presentada por Martelet. Dice que la distinción de Ratramno entre cuerpo histórico de Cristo y cuerpo espiritual eucarístico se debe a la dificultad de que el cuerpo histórico de Cristo, localizado en el cielo por la ascensión, no puede entrar en la Eucaristía (cf. o.c., 139). Por nuestra parte, podemos decir que en ninguna parte del texto hemos encontrado esta problemática. Ratramno, al igual que Radberto, se pregunta si en la Eucaristía está presente el mismo cuerpo que nació de María, murió y resucitó, y, puesto que con su concepto empírico de verdad constata que el cuerpo de Cristo en la Eucaristía no se ve, deduce que en la Eucaristía hay otro cuerpo. Esto es todo. La resurrección no juega un papel clave.

en el tema de la presencia real y en el problema de la identidad, pero no se olvide que son también exponente, como veremos más adelante, de una concepción del sacrificio eucarístico como actualización del de la cruz y, asimismo, desarrollan también el tema del cuerpo eucarístico de Cristo como fuente del cuerpo místico.

2) Segunda controversia eucarística [173]

Berengario de Tours

Sería incorrecto acusar a Ratramno de puro simbolismo, pues jamás dice que en la Eucaristía encontremos una figura vacía, un signo que no contenga el cuerpo de Cristo. Sin embargo, al afirmar que el cuerpo eucarístico de Cristo no es el de María, abrió la vía para comprender en sentido meramente simbólico la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía.

Habría que esperar a que el problema se enconase. En ocasiones es así como progresa la teología, no sin pasar por momentos difíciles y por vacilaciones. Todo ocurrió cuando entró en escena Berengario, el canónigo de Tours.

Berengario presenta una mentalidad diferente a la de los monjes de Corbie. Aquéllos reflexionaban sobre el dato de fe transmitido por los Padres y la liturgia. Berengario, en cambio, eleva la razón dialéctica a norma suprema. Dice claramente que la razón es la suprema guía en la percepción de la verdad [174]. Es de esto de lo que le acusará Lanfranco, de poner la razón por encima de la autoridad de los Padres [175].

Algo sumamente importante para la comprensión de su pensamiento es que reduce el conocimiento a la experiencia

[173] F. VERNET, *Bérenger de Tours:* DTC 2,729ss; ID., *L'Eucharistie à la fin de XI siècle:* DTC 5,1209-1233; B. NEUNHEUSER, o.c., 46-55; P. BATIFFOL, o.c.; R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn* (París 1912); A. J. MCDONALD, *Berengar and the Reform of Eucharistic Doctrine* (London 1930); L. C. RAMÍREZ, *La controversia eucarística en el siglo XI: Berengario de Tours a la luz de los contemporáneos* (Bogotá 1940); C. E. SHEEDY, *The eucharistic controversy of the eleventh century* (Washington 1947); L. HÖLD, *Die Confessio Berengarii von 1059:* Schol. 37 (1962) 370-394; J. M. MCCUE, *The doctrine of transsubstantiation from Berengar through Trent. The point at issue:* Harv. Theol. Rev. 61 (1968) 385-430.

[174] *De sacra Coena* (ed. VISCHER, Hildesheim-New York 1975) 100.

[175] LANFRANCO, *De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium* 7: PL 150,416-417.

sensible, restringiendo la sustancia a algo sensible y perceptible por los sentidos [176]. Es también determinante el que vea en la localización de Cristo en el cielo una dificultad para la presencia de Cristo en la Eucaristía [177].

Lo que está fuera de duda en su pensamiento es que niega la conversión eucarística. En la lucha que mantiene con sus condiscípulos de la escuela de Chartres, en la que había tenido como maestro a Fulberto, aparece su negación constante de la conversión. Así, Hugo de Langres le acusa de ello [178], y en los fragmentos que poseemos de la respuesta de Berengario a la carta de Adelman [179] se percibe la defensa de una especie de impanación: el pan permanece, sin que su sustancia se convierta o destruya, pues antes de la conversión de una cosa en otra es necesario que ésta no exista todavía, lo que no es el caso de la Eucaristía [180]. Esta concepción de la impanación la vemos expresada sin paliativos en su *De sacra coena:* «Consta que todo lo que es consagrado, todo lo que es bendecido por Dios, no es deshecho, no es eliminado, no es destruido, sino que permanece y es llevado a lo que no era» [181].

La negación clara de la transustanciación la encontramos también en su carta a Ascelino, en la que rechaza «que en el sacramento del cuerpo del Señor desaparezca por completo la sustancia de pan» [182].

Más complicado es conocer la verdadera postura de Berengario respecto a la presencia real. Lanfranco le acusó ciertamente de negar la carne y la sangre de Cristo [183] y de reducir la presencia a mero símbolo [184]. También le acusa Lanfranco de defender que en la Eucaristía no se encuentra el mismo cuerpo histórico de Cristo [185]; pero, como dice Ver-

[176] Cf. F. VERNET, o.c., 729; L. HÖLD, o.c., 380ss.

[177] Así dice en *De sacra Coena:* «Afirmamos que una parte de la carne de Cristo (Berengario atribuye a sus enemigos esta doctrina de una «parte de la carne») está en el altar, lo cual no puede ser, a no ser que el cuerpo de Cristo sea partido en el cielo y una partícula de él sea llevada al altar» (cf. *De sacra Coena* 200).

[178] PL 142,1327.

[179] Cf. F. VERNET, o.c., 731-732.

[180] Ibid., 732.

[181] *De sacra Coena* 248.

[182] *Epist. ad Ascelinum:* PL 150,66.

[183] LANFRANCO, *De corpore et sanguine Domini* 6 y 7: PL 150,416.418.

[184] Ibid. [185] Ibid., 21: PL 150,439.

net, en la disputa se atribuían doctrinas que no respondían a la realidad histórica de los hechos y a veces no se comprendían bien [186]. Parece que Berengario no rechazó la presencia del cuerpo de Cristo antes del año 1059; pero, a partir de esta fecha, su pensamiento tiende a negar que en la Eucaristía pueda estar presente el cuerpo histórico de Cristo [187]. Su pensamiento en este tiempo fue dubitativo, cambiante y contradictorio, y parece que no admitió más que una presencia dinámica y figurativa. En su *De sacra coena* existen pasajes en los que hace profesión de la presencia real y otros en los que parece inclinarse por una concepción espiritual.

De todos modos, partiendo de sus principios, resultaba difícil mantener la presencia real. Vernet expresa su juicio al respecto con estas palabras: «Trastornó el dogma de la presencia real, sin que, sin embargo, le podamos colocar en el número de los que simplemente la han negado» [188].

Intervención del Magisterio

Durante la controversia, el Magisterio salió al paso con dos intervenciones principales, que son las de los concilios Romanos de 1059 y 1079. Berengario tuvo que firmar las dos confesiones de fe.

La primera fue redactada por el cardenal Humberto, canciller y bibliotecario de la Iglesia romana, y Berengario tuvo que firmarla en 1059:

«Yo Berengario... anatematizo toda herejía, principalmente aquella de que ahora se me acusa, que pretende que el pan y el vino que están sobre el altar son simplemente, después de la consagración, un signo y no el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor Jesucristo... Confieso, por el contrario, que el pan y el vino que están sobre el altar son, después de la consagración, no sólo sacramento, sino también el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de nuestro Señor Jesucristo, y que sensiblemente, no ya sólo sacramentalmente, sino con toda verdad, este cuerpo y esta sangre son tocados por el sacerdote y rotos y triturados por los dientes de los fieles» [189].

[186] Cf. F. VERNET, o.c., 735.
[187] Ibid., 732.
[188] Ibid., 736.
[189] D 690.

La fórmula tiene un claro sabor cafarnaítico y exagera en su realismo, como reconoce Geiselmann [190]. Por el contrario, la fórmula que se le impondría en el concilio de 1079 está mucho mejor elaborada, y desaparece de ella toda connotación sensualista. Este concilio se hizo bajo el mandato de Gregorio VII, y dice así en lo tocante a la fórmula que Berengario tuvo que firmar:

«Yo Berengario creo sinceramente y confieso moralmente que el pan y el vino que están en el altar, por el misterio de la oración sagrada y las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente *(substantialiter converti)* en la verdadera, propia y vivificante carne de nuestro Señor Jesucristo, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salud del mundo, pendió de la cruz y está sentado a la derecha del Padre, y la verdadera sangre de Cristo, que manó de su costado, no sólo en signo o por la virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y la verdad de la sustancia» [191].

Como vemos, se enseña aquí la identidad del cuerpo eucarístico con el cuerpo histórico de Cristo, presente en la Eucaristía no de forma sensible, sino en su propia naturaleza y en la verdad de su sustancia en virtud de una conversión sustancial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Entra aquí por vez primera, en un concilio todavía no ecuménico, la terminología de la conversión sustancial *(substantialiter converti)*. Ya Pascasio se había hecho eco de la terminología de Fausto de Riez con el *converti ex substantia panis*.

Fue Fulberto de Chartres el que utilizó la expresión de *mutare in corporis substantiam*, pero fueron, sobre todo, Lanfranco y Guitmundo de Aversa los que desarrollaron la terminología.

Berengario había puesto las cosas en un punto tal, que había que responder con sus mismas armas. No bastaba, como recuerda Geiselmann [192], una respuesta que se limitara meramente a repetir la fe, como pretendía Pedro Damián, antidialéctico y no partidario del uso de la filosofía. De este modo, Lanfranco habla ya de un cambio sustancial: las sustancias te-

[190] R. GEISELMANN, o.c., 331 nt.1.
[191] D 700.
[192] R. GEISELMANN, o.c., 364ss.

rrenas se convierten en la esencia del cuerpo de Cristo [193], mientras que permanece la forma exterior, las especies [194]. Lanfranco nos conduce, por tanto, a la terminología *substantia-species*. Por su parte, Guitmundo de Aversa habla también de *substantialiter transmutari*, y distingue claramente entre la sustancia, que cambia, y los accidentes *(accidentia)*, que permanecen [195]. Dice Neunheuser que aquí se encuentra, por vez primera, el término de conversión sustancial, aunque Guitmundo no lo habría conseguido sin el trabajo de Lanfranco [196]. Guitmundo defiende también la presencia de la sustancia del cuerpo de Cristo en cada parte de los accidentes y en cada uno de los lugares.

Todo este esfuerzo de comprensión fue el que hizo posible el sínodo de Roma de 1079.

De este modo, las exigencias del metabolismo y del simbolismo quedan sintetizadas: la Eucaristía es signo, sacramento, figura, pero contiene en su sustancia el cuerpo histórico de Cristo. La presencia de Cristo en la Eucaristía es corporal, pero no en sentido cafarnaítico, sino en sentido sustancial; es también sacramental, pero no en sentido meramente simbólico, porque es sacramento de la sustancia del cuerpo de Cristo.

Se fija ya una terminología más precisa, que tiene mayor importancia, porque todavía estaba lejos el uso de las obras de Aristóteles. Como dice Chollet, fue la herejía de Berengario la que suscitó el estudio profundo del misterio eucarístico y el punto de partida de un brillante período dogmático [197].

III. LA EUCARISTIA EN EL SIGLO XII [198]

El siglo XII fue un siglo de consolidación de la doctrina adquirida y preparación de la gran síntesis que se daría en el siglo XIII.

[193] LANFRANCO, *De corpore et sanguine...* 10; PL 150,430.
[194] Ibid.; PL 150,420.
[195] *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia* 2: PL 149,1450; 3; PL 149,1467; 3; PL 149,1481.
[196] B. NEUNHEUSER, o.c., 52.
[197] J. A. CHOLLET, *La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques* (París 1905) 32.
[198] J. DE GHELLINCK, *L'Eucharistie du XII siècle en Occident:* DTC 5/2, 1233-1302; B. NEUNHEUSER, o.c., 57-81; J. R. GEISELMANN, *Zur Eucharistie-*

En esta época todos los teólogos tienen que escribir sobre la Eucaristía, respondiendo así a la herejía de Berengario. Sobresale Algerio de Lieja, con sus tres libros *De sacramento corporis et sanguinis Domini;* Gregorio de Bérgamo, con su tratado *De veritate corporis Christi,* y Gilberto de Nogent. Pero sobre todo hay que señalar las obras de sistematización de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo, Rolando Bandinelli y los escritos de Lotario de Segni, futuro papa Inocencio III, que convoca el IV concilio de Letrán.

También las colecciones canónicas asumen la doctrina eucarística, desde la de Burchard de Worms hasta el *Decreto* de Graciano [199].

Por su lado, la piedad popular se concentra en la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo como reacción a las tesis de Berengario. En los monasterios de Bec y de Cluny, que habían tomado parte tan decisiva en la defensa de la Eucaristía, se comienza a doblar la rodilla delante de la presencia eucarística de Cristo y a incensarle [200]. Se enciende también una lámpara ante las especies consagradas y a finales del siglo XII se comienza a elevar la hostia después de la consagración [201]. Es la profundización del tema de la presencia real lo que causa esta devoción popular, alimentada también por el sentimiento de contemplación [202].

La doctrina de la transustanciación adquiere carta de ciudadanía en las grandes síntesis teológicas del tiempo. El término de «transustanciación» aparece por vez primera en la pluma de Rolando de Bandinelli (futuro papa Alejandro III), que la utiliza en sus *Sententiae,* y que a partir de entonces tomará carta de ciudadanía entre los teólogos [203].

lehre der Frühscholastik: Theol. Rev. 29 (1930) 1-12; D. DUMOUTET, *La théologie de l'Eucharistie à la fin du XII siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la Summa de sacramentis:* Arch. Hist. Doctr. Lit. Moy. 14 (1943-1945) 181-262; D. VAN DER EYNDE, *Le tractatus de sacramento altaris faussement attribué à Etienne de Bange:* Rech. Théol. Anc. Méd. 191 (1952) 225-243; P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter* (München 1933).

199 J. DE GHELLINCK, o.c., 129ss.

200 P. BROWE, o.c., 17.

201 Ibid., 28-29.

202 B. NEUNHEUSER, o.c., 81.

203 G. de Ghellinck lo atribuía a Étienne de Bangé (cf. o.c., 1290); pero Van der Eynde (cf. o.c., 225-243) ha demostrado que no pertenece a este autor la obra que se le atribuía, *Tractatus de sacramento altaris.*

Pero veamos, al menos brevemente, la doctrina de la transustanción en las grandes síntesis del tiempo.

Hugo de San Víctor

Hugo de San Victor, que desarrolla la dimensión sacramental de la Eucaristía, combate, apoyado en Ambrosio y Pascasio, la concepción puramente simbólica de Berengario, combinando perfectamente la realidad y la significación sacramental de la Eucaristía:

«Aquí hay tres cosas en una; en la primera (la especie de pan) encontramos el signo de la segunda; en la segunda (el cuerpo real), la causa de la tercera (la virtud y la eficacia); en la tercera se manifiesta la virtud de la segunda; en la segunda, la verdad de la primera; y estas tres cosas son una y constituyen un solo sacramento» [204]. Como vemos, encontramos ya aquí esbozada la distinción que se hará clásica de *sacramentum* (signo), *res et sacramentum* (cuerpo de Cristo) y *res* (eficacia o gracia del sacramento).

Sobre la transustanciación nos dice Hugo de San Víctor: «Por las palabras de la santificación, la verdadera sustancia del pan y del vino se convierte *(convertitur)* en el cuerpo y la sangre de Cristo, quedando sólo las especies de pan y vino y pasando la sustancia a la otra sustancia. La conversión no hay que entenderla como unión, sino como transición» [205].

Pedro Lombardo

Pedro Lombardo, después de apelar a Ambrosio y al Pseudo-Eusebio Emiseno (Fausto de Riez), confiesa:

«Por éstos y otros muchos, consta que están en el altar el verdadero cuerpo y sangre de Cristo; aún más, está Cristo entero en cada una de las especies, y se convierte la sustancia del pan en el cuerpo, y la sustancia del vino en la sangre» [206].

Se pregunta si la conversión es sólo formal (accidental) o sustancial, y se inclina por la sustancial [207], al tiempo que dice que la transustanciación es el término más apropiado, pues en

204 *De sacramentis christianae fidei* 2,8: PL 176,467.
205 2,9: PL 176,468.
206 *In Sent.* IV d.10,4: PL 192,861.
207 *In Sent.* IV d.11,1: PL 192,862.

la Eucaristía se da un tránsito de sustancia a sustancia, mientras permanecen las mismas propiedades [208].

Lotario de Segni (Inocencio III)

Lotario de Segni trató de la Eucaristía en su obra *De sacro altaris mysterio*, en la que presenta una explicación de la liturgia de la misa siguiendo la interpretación alegórica. Pero hagamos antes alusión a su carta *Cum Marthae*, dirigida en 1202 a Juan, obispo de Lyón, y en la que encontramos un texto de precisión innegable sobre la Eucaristía:

«Hay que distinguir tres cosas que son distintas en este sacramento, a saber, la forma visible, la verdad del cuerpo y la eficacia espiritual. La forma es la de pan y vino; la verdad, la de la carne y la sangre; la eficacia es la unidad y la caridad. La primera es *sacramentum et non res*. La segunda es *sacramentum et res*. La tercera es *res et non sacramentum*. El primero es signo de una doble realidad. La segunda, signo respecto a uno y realidad respecto a otro. La tercera es realidad de un doble signo» [209].

Respecto de la transustanciación, recogemos las palabras de su obra principal: «La carne y la sangre no se forman materialmente del pan y del vino, sino que la materia del pan y del vino se cambia en la sustancia de la carne y de la sangre; ni se añade nada al cuerpo, sino que se transustancia en el cuerpo» [210].

Conclusión

Se puede decir que, como fruto de esta sistematización del siglo XII y antes del desarrollo teológico del siglo XIII, se encuentran sentados los siguientes puntos relativos a la Eucaristía [211]:

— Que el cuerpo eucarístico de Cristo es su mismo cuerpo histórico.

[208] «Si autem quaeritur de accidentibus quae remanent, id est, de speciebus et sapore et pondere, in quo subiecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subiecto, quam esse in subiecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis domini, quae non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in iudicio aparebit» (*In Sent.* IV d.12,1: PL 192,864).

[209] D 783.

[210] *De sacro altaris mysterio* 4,7: PL 217,860-861.

[211] F. CLARK, *De sacrificio eucharistico* (Romae 1964-65) 86.

— Se distingue entre las especies perceptibles por los sentidos y el cuerpo de Cristo presente bajo las mismas.

— Cristo está presente en la Eucaristía por la conversión del pan y del vino en su cuerpo y sangre.

— Esta conversión, llamada ya transustanciación, es el paso de la sustancia del pan y del vino a la sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo.

— La presencia de Cristo es, al mismo tiempo, corporal (no en sentido cafarnaítico) y sacramental (no en el sentido meramente simbólico).

— Cristo está presente bajo las especies y, por tanto, debe ser adorado.

Otras cuestiones, sin embargo, son objeto de discusión. Se pone la cuestión de la digestión del cuerpo de Cristo por parte del comulgante, de la duración de su presencia en el estómago, de la comunión por parte de los indignos, de la consagración por parte de sacerdotes indignos. Se da muchas veces, dentro del realismo de la presencia confesado en esta época, una tendencia a evitar a cualquier precio (recurriendo a milagros, si es preciso) que Cristo pueda ser de hecho profanado en el altar [212].

En cuanto a la duración de la presencia, resalta por su precisión la fórmula dada por Hugo de San Víctor: Cristo está corporalmente contigo; «pero, cuando los sentidos no distinguen ya (las especies), deja de existir la presencia corporal, para mantener la espiritual» [213]; explicación que sigue Inocencio III.

Merece también la atención la solución de Rolando Bandinelli al problema de la comunión de los indignos: la manducación corporal la tienen, pero carecen de manducación espiritual, no reciben beneficio alguno [214]; distinción que también se encuentra en Pedro Lombardo [215], y que en el fondo responde a lo dicho por San Agustín.

En cuanto a la fracción del pan (¿se rompe Cristo con ella?), se encuentran ya soluciones que tendrán eco en épocas posteriores: el cuerpo se rompe sacramentalmente en la espe-

[212] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 61ss; J. DE GHELLINCK, o.c., 1271ss.
[213] *De sacramentis fidei christianae* 2,8: PL 176,470-471.
[214] *Sententiae* (Ed. A. GIETZ, 1891) 229-230.
[215] *In Sent.* IV d.9: PL 192,858.

cie (de pan y vino), pero no en la sustancia, dice Pedro Lombardo [216].

IV. LA EUCARISTIA EN EL SIGLO XIII

1) **Concilio Lateranense IV**

Al inicio del siglo XIII encontramos el testimonio del concilio Lateranense IV, convocado por Inocencio III, y que viene a ser el coronamiento en cuanto a la doctrina eucarística de la época.

Concilio convocado fundamentalmente para promover la recuperación de Tierra Santa y la reforma de la Iglesia, tiene una constitución *(De fide Catholica)* que, provocada por las herejías del tiempo (albigenses, cátaros y valdenses), ha sido considerada por muchos como un cuarto símbolo de fe [217]. Las constituciones de dicho concilio fueron introducidas en las *Decretales* de Gregorio IX, en las que se concibe el capítulo *Firmiter* como cuarto símbolo de la Iglesia católica, y sus proposiciones como artículos de fe [218].

La conversión eucarística había entrado en crisis en ciertos grupos de cátaros y valdenses. Algunos cátaros sostienen que Cristo cambió el pan en su cuerpo, pero sólo él; otros dicen que la Eucaristía no es nada. Al parecer, los valdenses de Lombardía negaban la competencia exclusiva del sacerdote para confeccionar la Eucaristía. Por ello, el concilio quiere enseñar la realidad del cambio eucarístico y la competencia exclusiva del sacerdote. Es la primera vez que el Magisterio asume el término de «transustanciación» (el concilio romano de 1079 hablaba de *substantialiter converti*: conversión sustancial):

«Sólo hay una Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie se puede salvar. En ella es, a la vez, sacerdote y sacrificio Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre están verdaderamente contenidos en el sacramento del altar bajo las especies

[216] *In Sent.* IV d.12,5: PL 192,865.
[217] *Conciliorum oecumenicorum decreta* (Bologna ³1973) 228.
[218] E. FRIEDBEG, *Corpus iuris canonici* II (Leipzig ²1955) 5.

de pan y vino, siendo el pan transustanciado en el cuerpo y el vino en la sangre por la potencia divina, a fin de que, para consumar el misterio de la unidad, nosotros recibamos de él lo que él recibió de nosotros. Y este sacramento nadie lo puede confeccionar sino el sacerdote debidamente ordenado según las llaves de la Iglesia, que Cristo concedió a sus apóstoles y a sus sucesores» [219].

A la presentación de Cristo como sacerdote y sacrificio sigue la afirmación del contenido de la Eucaristía, pasando así del sacrificio al sacramento y afirmando la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo, que se hacen presentes en el altar mediante la transustanciación. Lo que el concilio quiere enseñar y que, por lo tanto, constituye un artículo de fe, no es el término de «transustanciación», introducido recientemente en la teología, sino la conversión sustancial del pan y del vino, negada por grupos determinados de cátaros y mantenida en la fe de la Iglesia.

2) Hacia la gran síntesis: Santo Tomás [220]

En el siglo XIII se llega a una mayor sistematización de la presencia real. Los escolásticos del siglo XIII, aparte de sus recursos escriturísticos y patrísticos, poseen la filosofía aristotélica, introducida ya en Occidente.

Aparecen las grandes obras de síntesis y de profundización teológica. Citemos a Guillermo de Auvergne, con su *De*

[219] D 802.

[220] B. AUGIER, *La transsubsatantiation selon S. Thomas d'Aquin:* Rev. Scienc. Phil. Théol. 17 (1938) 427-459; A. BASSANI, *De transsubstantiatione ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Firenze 1913); L. BILLOT, *De Ecclesiae sacramentis* I (Roma ^{6}1924); V. M. CACHIA, *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum* (Romae 1929); M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (Paris 1921) 13 c.4; E. MANGENOT, *Eucharistie du XIII au XV siècle:* DTC 5,1302-1320; F OROZCO, *La explicación de Santo Tomás sobre la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía «per modum substantiae»* (Romae 1943); A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano ^{3}1983) 241-250; A. ZYCHLINSKI, *Sincera doctrina de conceptu transsubstantiationis iuxta principia S. Thomae Aquinatis:* Cienc. Tom. (1924) 28-65,222-244; J. PUIG DE LA BELLACASA, *De Transubstantiatione secundum S. Thomam* (Barcelona 1926); A. BERTULETTI, *La presenza di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia* (Roma 1969) 133-185; M. CUERVO, *La transustanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas:* Cienc. Tom. 84 (1957) 2183-344; H. MEYER, *Die Wissenschaftlehre des Thomas von Aquin* (Fulda 1934); B. NEUNHEUSER, o.c., 81ss; A. VERHAMME, *Doctrina S. Thomae de transsubstantiatione:* Col. Brug. 32 (1935) 269-276.

sacramento Eucharistiae, la obra *Liber de sacramento Eucharistiae* de Alberto Magno; los *Comentarios a las Sentencias* de Pedro Lombardo, hechos por Buenaventura, Alberto Magno, Santo Tomás; la *Summa theologica* de Enrique de Gante; la *Universae Theologiae Summa* de Alejandro de Hales; la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás, y su *Summa Theologica.* Asimismo, recordemos los himnos eucarísticos que se componen en este tiempo.

Como ejemplo de síntesis, nos limitamos a exponer la de Santo Tomás.

Santo Tomás, partiendo de la verdad de la presencia real, «que no puede ser conocida ni por los sentidos ni por el intelecto, sino por la sola fe que se funda en la autoridad divina» [221], concluye que la única vía para llegar a esta presencia es la conversión, pues el único y verdadero cuerpo de Cristo, preexistente y perfecto, no puede ser creado de nuevo, ni podría tampoco, mientras permanece glorioso en el cielo, ser bajado a la tierra por una especie de movimiento local. Incluso, aunque dejara el cielo, no podría ser conducido a los diversos lugares [222]. No es, pues, por movimiento local como Cristo se hace presente en la Eucaristía.

En virtud de las palabras de la consagración, se hace presente el mismo cuerpo que nació de María, sufrió en la cruz y está en el cielo, haciéndose presente en las especies de pan y vino, en las que antes no estaba. Ahora bien, esto ocurre o porque el cuerpo de Cristo recibe una nueva presencia por cambio de sí mismo, o por mutación del pan respecto de él. Puesto que por la consagración eucarística Cristo no se mueve ni se muda, no cabe otra posibilidad de hacerse sustancialmente presente en los diversos lugares de la tierra sino porque las diversas sustancias de los diferentes panes se convierten en el único cuerpo de Cristo, que tiene en el cielo su propia dimensión local. Y, por otra parte, se requiere que los accidentes de las diversas sustancias cambiadas, sustentados por la divina potencia, permanezcan en su lugar, de modo que, mediante la múltiple locación ajena, la única sustancia del cuerpo de Cristo, sin dejar su lugar propio en el cielo, se haga ahora presente en los diversos lugares de la tierra:

[221] III q.75 a.1. [222] III q.75 a.2.

«El cuerpo de Cristo sólo existe en un lugar por sus propias dimensiones, pero, mediante las dimensiones de pan, que se convierten en él, está en tantos lugares en cuantos se realiza tal conversión; no ciertamente dividido por partes, sino que está íntegro en cada lugar, pues cualquier cuerpo consagrado se convierte en el cuerpo íntegro de Cristo» [223].

En la conversión eucarística podemos tener en cuenta el término *a quo*, que es la sustancia del pan y del vino. Naturalmente, esta sustancia cesa totalmente. Sólo así se puede decir con propiedad que lo que parece pan es el cuerpo de Cristo. Además, si quedase algo de la sustancia de pan que es criatura, no se podría adorar la Eucaristía [224].

Ahora bien, esta sustancia de pan no cesa por aniquilación, porque una exigencia de la conversión consiste en que el punto de partida, al dejar de ser lo que es, no caiga en la nada, sino que se convierta en otro término positivo. En esto se distingue la conversión de la aniquilación. Con la aniquilación del pan ya no se podría hablar propiamente de conversión [225]. La entidad del cuerpo de Cristo tiene ahora la función positiva que tenía la entidad del pan. Podríamos decir que hay una continuidad (en esto se diferencia la conversión de la aniquilación), en cuanto que sigue habiendo un ente, aunque de distinta naturaleza que el anterior. Ahora es la sustancia el cuerpo de Cristo.

Naturalmente, se trata de una conversión singular y misteriosa. En las conversiones naturales de tipo sustancial cambia la forma sustancial, pero permanece idéntica la materia prima; aquí, por el contrario, toda la entidad del pan se convierte en toda la entidad del cuerpo de Cristo. Se trata del poder divino, que llega a todos los entresijos del ente:

«Con el poder del agente infinito que actúa sobre todo el ente, puede hacerse tal conversión; porque a ambas materias y a ambas formas les es común la naturaleza entitativa, y lo que hay de entidad en una, el autor del ente puede convertirla en lo que hay de entidad en la otra quitando aquello por lo que se distinguía de ella» [226].

Esto quiere decir que, tras la transustanciación, sigue ha-

[223] *Contra Gent.* 4,64.
[224] III q.75 a.2.
[225] III q.75 a.3.
[226] III q.75 a.4 ad 3.

biendo un ente, aunque de distinta naturaleza que el que estaba en el punto de partida.

Esta es una mutación misteriosa *(mirabilis)*, porque es totalmente sobrenatural, posible sólo a la potencia divina. Santo Tomás apela aquí a la autoridad de Ambrosio y Crisóstomo, conscientes ambos de la absoluta trascendencia de la acción eucarística. Por ello se trata de un misterio estrictamente tal, algo que supera la posibilidad cognoscitiva de la razón, pero al mismo tiempo posible para Dios, pues, como ser infinito que es, extiende su acción a todo lo que es.

En la transustanciación permanece todo lo que pertenece al campo de los accidentes. Estas dimensiones accidentales son lo que permite a la sustancia del cuerpo de Cristo una nueva locación no natural, sino sobrenatural. Cristo está en el sacramento, dice Santo Tomás, *per modum substantiae*, es decir, no locativamente, como está una cosa física en otra física; ni con presencia definitiva, como la que tiene el alma en el cuerpo, sino al modo como una sustancia está presente en sus dimensiones accidentales. De este modo, de la misma manera que la sustancia de pan estaba allí en virtud de los accidentes, ahora podemos decir que la sustancia del cuerpo de Cristo está en dicho lugar, pues tiene una relación con él mediante las dimensiones ajenas (del pan). La sustancia, aunque no ocupa lugar, dice relación con los accidentes que la localizan. Ahora es la sustancia del cuerpo de Cristo la que está ahí, donde están los accidentes de pan:

«El cuerpo de Cristo no está en este sacramento como en un lugar, sino *per modum substantiae*, de la manera como la sustancia está en sus dimensiones. Pues en este sacramento la sustancia del cuerpo de Cristo sucede a la sustancia de pan, y así como la sustancia de pan no estaba en sus dimensiones ocupando un lugar *(localiter)*, sino *per modum substantiae*, así tampoco la sustancia del cuerpo de Cristo.

Pero la sustancia del cuerpo de Cristo no es sujeto de inhesión de tales dimensiones como lo era la sustancia de pan. Y así la sustancia de pan, en virtud de sus dimensiones, estaba allí, puesto que decía relación al lugar mediante sus propias dimensiones, mientras que la sustancia del cuerpo de Cristo dice relación al lugar mediante las dimensiones ajenas» [227].

[227] III q.76 a.5.

Así, pues, la sustancia del cuerpo de Cristo está ahí, porque dice relación a las dimensiones de pan, pero no está ahí ocupando un lugar ni sufre la acción o la pasión que proporcionan los accidentes. La sustancia del cuerpo de Cristo está ahí mientras duran los accidentes de pan; cuando éstos se corrompen, deja de estar presente la sustancia del cuerpo de Cristo, sin que por ello sufra menoscabo alguno.

Pero es el caso que los accidentes de pan permanecen ahora sin sujeto de inhesión, porque el cuerpo de Cristo no está sujeto a mutación alguna ni sustancial ni accidental, y no puede ser afectado de modo alguno. El cuerpo glorioso e impasible de Cristo no puede ser alterado por la recepción de otras cualidades y dimensiones. En este caso es Dios mismo el que mantiene milagrosamente a los accidentes, supliendo la acción de las causas segundas [228].

En la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía distingue también Santo Tomás *el modo de presencia* en virtud de la conversión y *el modo de presencia* en virtud de la concomitancia: por la fuerza de la conversión, bajo las especies de pan, se hace directamente presente la sustancia del cuerpo de Cristo; pero, por la fuerza de la concomitancia natural (Cristo glorioso es uno e indiviso), se hace también presente su sangre, alma y divinidad. Lo mismo ocurre en la consagración de la sangre [229]. Asimismo, la cuantidad propia del cuerpo de Cristo (sus dimensiones corporales) está también presente en este sacramento *ex vi concomitantiae* y no *ex vi consecrationis* [230].

La sustancia del cuerpo de Cristo está entera en cada una de las dimensiones del pan. Cristo entero está presente en cada una de las especies y en cada una de sus partes.

[228] «Et ideo relinquitur quod accidentia in hoc sacramento manent sine subiecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, potest Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare in esse accidens substracta substantia, per quam conservatur in esse sicut per propriam causam...» (III q.77 a.1).

[229] *Contr. gent.* 4,64.

[230] «Ex vi sacramenti huius est in altari substantia corporis Christi, quantitas autem dimensiva eius est ibi concomitanter et quasi per accidens, ideo quantitas dimensiva corporis Christi est in hoc sacramento, non secundum proprium modum, ut scilicet partibus; sed per modum substantiae, cuius natura est tota in toto et tota in qualibet parte» (III q.76 a.4).

Todos, dignos e indignos, reciben el cuerpo del Señor, si bien estos últimos lo reciben para su condenación [231].

Santo Tomás contribuye así a profundizar en la doctrina eucarística. Su mayor aportación es la calificación de la presencia real como presencia *per modum substantiae*. Estaba dicho en realidad, pero queda más precisado y se satisfacen mejor las exigencias del realismo y del simbolismo. La presencia *per modum substantiae* contribuye a la depuración de toda concepción cafarnaítica y sensual de la presencia. La sustancia no ocupa lugar, no está presente como una cosa física en otra física de modo circunscriptivo, sino que está presente de manera metafísica. La corrupción de las especies no significa, por tanto, corrupción del cuerpo de Cristo, si bien éste deja de estar presente cuando las especies no son ya perceptibles. Al mismo tiempo, esta sustancia del cuerpo de Cristo tiene una relación con las dimensiones físicas de pan como la tenía su propia sustancia, de modo que podemos decir que la única sustancia del cuerpo de Cristo está entera en todas las dimensiones físicas de pan que hayan experimentado el cambio de sus propias sustancias. Todos los accidentes de los diferentes panes convertidos contienen la única sustancia metafísica del cuerpo de Cristo.

Se ha respetado así la exigencia del realismo y del simbolismo, explicando la múltiple presencia del cuerpo de Cristo (la multiplicidad viene del lado de los múltiples accidentes que quedan de los múltiples panes convertidos), sin que el cuerpo en sí mismo se multiplique.

3) **Escoto** [232]

Escoto presenta algunas variantes respecto a la doctrina tomista de la transustanciación. Coincide con Santo Tomás en que la transustanciación es un misterio que trasciende las mutaciones que conocemos en este mundo. Dios solo la puede realizar [233]. A diferencia de Santo Tomás, dice que la transus-

[231] II q.80 a.4.

[232] W. LAMPEN, *La dottrina della transubstanziazione secondo D. Scoto*: Stud. Franc. 10 (1924) 127-132; A. VELLICO, *De transsubstantiatione iuxta D. Scotum*: Ant. 5 (1930) 301-332; V. STORFF, *De natura transsubstantiationis iuxta D. Scotum* (Quaracchi 1936).

[233] *In Sent.* IV d.11 q.1 n.4.

tanciación no se puede deducir sin más de las palabras de Cristo, independientemente de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia [234]. Resulta significativo que, para Escoto, la consustanciación sea, de suyo, más razonable [235], de modo que sólo por la autoridad de la Iglesia se ha de rechazar [236].

Sobre el contenido de la transustanciación, Escoto dudó en sus *Comentarios de Oxford* en apelar a la aniquilación para explicar la desaparición de la sustancia de pan, si bien se declara netamente contra la aniquilación en *Reportata Parisiensia* [237].

Escoto difiere también de Santo Tomás en su concepción de la presencia de la cuantidad, propia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Cristo está presente en la hostia con la cuantidad interna de su cuerpo *(ordo partium in toto)*, pero sin extensión local *(ordo partium ad locum)*, debido a una intervención de Dios [238], con lo cual nos alejamos de la solución metafísica dada por Santo Tomás a este problema: el cuerpo está *per modum substantiae*, y la cuantidad por concomitancia. Escoto recurre, pues, a la intervención de Dios, que impide la extensión actual, y reconoce también que Dios puede hacer que un cuerpo con su extensión actual esté presente a la vez en lugares diversos [239].

Con Escoto, ciertamente se inicia una minusvaloración de la razón filosófica, que tendrá su repercusión en el siglo XIV.

4) La fiesta del Corpus Christi

La liturgia del Corpus Christi es una consecuencia del florecimiento del pensamiento eucarístico en el siglo XIII. Dijimos ya que en el siglo XII se introdujo la elevación de la

[234] *In Sent.* IV d.11 q.3 n.10.

[235] Desmonta las dificultades de Santo Tomás contra la consustanciación *(In Sent.* IV d.11 q.3 n.9) y responde a Santo Tomás, diciendo que, filológicamente hablando, el *hoc* no designa necesariamente a los accidentes (cf. ibid., n.13). Y dice sobre la consustanciación que es más razonable «quia ponenda sunt pauciora miracula, quantum possibile est, sed ponendo panem manere suis accidentibus et corpus Christi ibi esse, pauciora ponuntur miracula quam ponendo panem ibi non esse, nam tunc non poneretur aliquod adcidens sine subjecto» *(In Sent*, IV d.11 q.3 n.3).

[236] *In Sent.* IV d.11 q.3 n.3.9.13-15.

[237] *Reportata parisiensia* 4 d.11 q.10 n.6.

[238] *In Sent.* IV d.10 q.1 n.12-15.

[239] *In Sent.* IV d.10 q.3 n.2 y 7.

hostia en el momento de la consagración. En el XIII comienza la adoración fuera de la misa, a partir, sobre todo, de la instauración de la fiesta del Corpus Christi, celebrada por vez primera por la diócesis de Lieja e instituida para la Iglesia univesal por Urbano IV en su bula *Transsiturus,* del 11-10-1264 [240]. Surge también en este tiempo la costumbre de la procesión eucarística, y en el siglo XIV comenzará también la costumbre de la exposición sacramental.

Nacen en esta época los himnos a la Eucaristía, que tanto habrían de fomentar la piedad popular. A Santo Tomás se atribuyen la secuencia *Lauda Sion* y el himno *Pange lingua.* Neunheuser hace mención también del *Adoro te devote,* diciendo que ha contribuido, mucho más que muchos libros, a la formación de la piedad católica sobre la Eucaristía [241].

5) Concilio II de Lyon (1274)

Pertenece también al siglo XIII la celebración del II Concilio de Lyon, convocado por Gregorio X con el fin de conseguir la unidad con la Iglesia griega, promocionar la cruzada y establecer la reforma de la Iglesia. Tomás de Aquino, como se sabe, murió en camino hacia dicho concilio.

En la sesión IV fue leída ante el Papa la profesión de fe de Miguel Paleólogo, emperador de Oriente, que le había sido propuesta para firmar en 1267 por Clemente IV. Por lo que se refiere a la transustanciación, se dice de ella que la Iglesia mantiene y enseña que en «este sacramento el pan se transustancia verdaderamente en el cuerpo, y el vino en la sangre de nuestro Señor Jesucristo» [242].

V. FIN DE LA EDAD MEDIA

1) El nominalismo [243]

A las síntesis alcanzadas en el siglo XIII va a suceder con el nominalismo una concepción de la Eucaristía que no

[240] D 846-847.
[241] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 93.
[242] D 860.
[243] B. NEUNHEUSER, o.c., 95ss; E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des W. von Ockham* (Wien 1959); E. MANGE-

guarda la coherencia conocida, aunque se mantengan los datos de la fe de la Iglesia.

El nominalismo se centra, sobre todo, en la transustanciación y en los problemas específicos de la cuantidad del cuerpo de Cristo. Todo se concentra en una explicación que no sólo olvida las implicaciones metafísicas de la doctrina escolástica, sino que estudia la Eucaristía al margen de su significación salvífica. No se aborda el tema sacrificial. Se publican explicaciones detalladas de la misa, pero siguiendo todas ellas el método alegórico [244] y perdiendo la verdadera perspectiva teológica. La predicación se resiente también de ser demasiado escolar y da pie a opiniones supersticiosas. La misa se convierte en la panacea para todas las necesidades del alma y del cuerpo y se insiste, sobre todo, en los frutos de la misma. La Eucaristía deja de ser tratada en su totalidad, para insistir en temas periféricos.

Por lo que hace al problema de la presencia real y transustanciación, se acude, más que a las razones intrínsecas de las cosas, al recurso fácil de la omnipotencia absoluta de Dios y de su voluntad.

Ockham

Dentro de la perspectiva nominalista, Ockham mantiene la doctrina de la transustanciación por la autoridad de la Iglesia, si bien está convencido de que la consustanciación es más razonable [245].

Ockham no admite la distinción real entre la sustancia y la cuantidad. Esta distinción, según él, no puede ser probada ni por la razón [246] ni por los principios de la fe [247]. Cristo está en el cielo de manera circunscriptiva, según su propia

NOT, *Eucharistie du XIII au XV siècle:* DTC 5/2, 1303-1326; F. JANSEN, *Eucharistiques accidents:* DTC 5/2,1394-1416; G. N. BUESCHER, *The Eucharistic Teaching of W. Ockham* (Washington 1950); L. CRISTIANI, *Wyclif:* DTC 15,3601-3605.

244 B. NEUNHEUSER, o.c., 101.

245 *In Sent.* IV q.6. «Primus modus potest teneri, quia non repugnat rationi nec alicui auctoritati bibliae et est rationabilior et facilior et tenendum inter omnes modos, quia pauciora inconvenientia sequuntur ex eo quam ex aliquo alio modo. Quod patet quia inter omnia inconvenientia, quae ponuntur sequi ex illo sacramento, maius est, quod accidens sit sine subiecto» *(In Sent.* IV q.6).

246 *Quodl.* 4 q.30. 247 Ibid., q.31.

cuantidad; pero en la Eucaristía no está según su propia cuantidad, sino de manera definitiva, como el alma en el cuerpo [248]. El cuerpo de Cristo puede estar en todas partes, como lo está Dios.

En Ockham se puede ver ya una preparación de la doctrina de Lutero sobre la Eucaristía. El mero hecho de que la teoría de la consustanciación le parezca a Ockham más razonable, de modo que sólo la autoridad jurídica de la Iglesia le impida el aceptarla, es una preparación a la doctrina luterana. De hecho, Lutero apelará a la doctrina de Pedro d'Ailly, cardenal de Cambrai, nominalista, que en el libro IV de sus *Sentencias* había defendido, al igual que Ockham, que la consustanciación es mucho más lógica y fácil de explicar que la transustanciación, pero tiene en contra la determinación de la Iglesia [249].

Ockham representa una ruptura de método con el siglo XIII. Por lo que se refiere a la conversión eucarística, no la entiende como una implicación del verbo *ser* (esto *es* mi cuerpo). Para Ockham, el problema fundamental es el de la localización de Cristo en la Eucaristía. Como dice Jansen [250], la obra de Ockham *De sacramento altaris* no es otra cosa que el nominalismo de la cuantidad aplicado al dogma.

Durando de San Porciano

Durando de San Porciano se separa de la doctrina escolástica de la conversión total de la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo. Dentro del esquema hilemórfico, afirma que la forma del pan cambia en la forma del cuerpo, mientras que permanece la materia prima del pan [251], como ocurre en el alimento que asimilamos en la comida. Durando pretendía así descartar la teoría de la aniquilación y explicar mejor la conversión, pero su teoría no va más allá de una transformación sustancial como las que ocurren en la naturaleza.

248 *In Sent.* IV q.4.
249 *De captitivate babylonica* (Ed. Weimar VI 508).
250 Cf. o.c., 1394.
251 *In Sent.* IV d.11 q.3.

2) Wiclef

Si los nominalistas mantienen todavía el dato de la fe eucarística a pesar de su especulación peculiar, Wiclef lo pondrá en cuestión, llevando al extremo planteamientos de su época.

Los primeros ataques de Wiclef a la doctrina tradicional aparecen en 1379 [252]. Lo que Wiclef no puede aceptar es la desaparición (sea por aniquilación, sea por transustanciación) de la sustancia del pan y del vino, ni la permanencia de los accidentes sin sujeto ni inhesión. La razón de ello, dice Cristiani, radica en su concepción filosófica. Para él, los universales y los individuos son ideas de Dios y participan de la realidad absoluta que es Dios. Dios no puede, pues, negar nada, porque sería destruirse a sí mismo [253]. Mantiene así la persistencia de la sustancia del pan y del vino.

En su obra *De Eucharistia,* publicada probablemente en 1379, rechaza la teoría de los accidentes *sine subiecto* de Santo Tomás, afirmando ser metafísicamente imposible, y llega incluso a decir, por respeto al Aquinate, que está convencido que tal teoría no proviene de él, sino de interpolaciones posteriores [254].

Si a la defensa de la persistencia de la sustancia de pan añadimos que sostiene que Cristo está en el cielo sustancial, corporal y dimensionalmente, la presencia de Cristo en la Eucaristía se reduce a una presencia sacramental y en signo. Según su sustancia, Cristo está en el cielo, dice; en la Eucaristía no está de tal forma, sino sólo «sacramentalmente o en signo», o de una manera virtual [255]. Como dice Neunheuser, no sólo niega la transustanciación, sino que pone en peligro el mismo dogma de la presencia real [256].

La doctrina de Wiclef fue condenada por los concilios de Oxford, Canterbury y Londres de 1382. Este condena tres proposiciones atribuidas a Wiclef, que serían condenadas también más tarde por el concilio de Constanza.

[252] Cf. L. CRISTIANI, o.c., 3601.
[253] L. CRISTIANI, o.c., 3601-3602.
[254] *De Eucharistia Tractatus maior* (ed. LOSERTH) 139.
[255] *Serm.* 24, en *Sermones* I (ed. LOSERTH) 169.
[256] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 103.

3) Hus

Juan Hus no fue defensor de las ideas de Wiclef sobre la Eucaristía, si bien su nombre se puso en relación con él por la difusión de las ideas de Wiclef en Bohemia. Hus se hizo defensor del cáliz para los laicos, basándose en la Escritura y en la Tradición primitiva de la Iglesia (sólo en el siglo XIII dejó de existir el cáliz para los laicos no sólo en virtud de la doctrina de la presencia de Cristo entero en cada especie, sino por razones prácticas)[257].

Esta cuestión meramente disciplinar se convirtió, por el ardor de la polémica, en una cuestión fundamental, a la que respondería el concilio de Constanza.

4) El concilio de Constanza

En la sesión VIII (mayo de 1415) asume Constanza las conclusiones del concilio de Londres sobre Wiclef. Tres son las proposiciones de Wiclef que son condenadas:

— La sustancia del pan material e, igualmente, la sustancia del vino material permanece en el sacramento del altar.

— Los accidentes del pan no permanecen sin sujeto en este sacramento.

— Cristo no está en este sacramento idéntica y realmente con su propia presencia corporal[258].

Junto a la presencia real y la transustanciación, se enseña, pues, la doctrina de los accidentes *sine subiecto.* En otras palabras, a la doctrina tradicional de la presencia real y de la transustanciación parece añadirse la doctrina escolástica de los accidentes *sine subiecto.*

Las tres proposiciones, así como su terminología, están tomadas de Wiclef y quieren ser una cita de su doctrina, mientras que en la sesión XIII[259] se emplea la terminología tradicional de *species.*

Por lo que respecta a la doctrina de las proposiciones condenadas, hemos de advertir que no todas son calificadas de heréticas, pues se las califica de heréticas, erróneas y escanda-

[257] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 105-106.
[258] D 1151-1153.
[259] D 1199.

losas, sin especificar qué nota corresponde a cada proposición [260].

En la sesión XIII responde el concilio a la problemática de Hus. El concilio defiende la introducción de la costumbre de la comunión de los laicos bajo una especie como una costumbre laudable por razones de tipo práctico (evitar peligros, etc.) y mantiene que en cada una de las especies se encuentra íntegramente el cuerpo y la sangre de Cristo [261]. En otros términos, la doctrina de la Iglesia es que Cristo entero está en cada especie. Mantenido esto, cabe la introducción de la práctica de las dos especies, pero bajo la autoridad de la Iglesia.

5) · El concilio de Florencia

El concilio de Ferrara-Florencia tuvo que plantearse de nuevo el problema de la unión. El intento con los griegos en el II concilio de Lyon no alcanzó los efectos previstos.

De los decretos del concilio de Florencia nos interesa, sobre todo, el Decreto *pro armenis* (1439).

El Decreto *pro armenis* no es una definición de todas las proposiciones que contiene, pero indica lo que los armenios deben creer y practicar para estar en comunión con la Iglesia [262].

La relación sobre los sacramentos está prácticamente tomada de Santo Tomás, de su opúsculo *De articulis fidei et ec-*

[260] MANSI, XXXVII 634. Tampoco Martín V en la bula *Inter cunctas* las califica a todas de heréticas, sino que dice que algunas son «heréticas, otras erróneas, otras temerarias o sediciosas y otras ofensivas a los píos oídos» (D 1251). No se especifica, pues, la nota que corresponde al *accidens sine subiecto,* si bien merece una de las censuras mencionadas.

Jansen, en el estudio sobre el tema, dice que la segunda proposición de Wiclef es errónea y que sería herética en la medida en que implicara la negación de la transustanciación (cf. F. JANSEN, o.c., 141).

De hecho, en el cuestionario que presenta la bula a los seguidores de Wiclef y Hus, los números 16 y 17 (D 1256-1257), que son los que hablan de la Eucaristía, hacen referencia a que en la Eucaristía después de la consagración no quedan el pan y el vino material bajo el signo de pan y vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo y, junto con ellos, Cristo entero en cada hostia y en cada parte de ella. No se les pregunta para nada a los seguidores de Wiclef sobre el *accidens sine subiecto.* Esto quiere decir que no tiene el mismo valor que la doctrina de la conversión sustancial y la presencia de Cristo entero en cada especie. De hecho, el magisterio posterior, mientras destaca estas verdades, nunca alude al *accidens sine subiecto.*

[261] D 1199.

[262] E. MANGENOT, o.c., 1324.

clesiae sacramentis[263], pero es significativo que no vengan las palabras de Santo Tomás *sub speciebus quae remanent sine subiecto,* sino simplemente *sub specie panis.*

Dice así el concilio sobre la presencia real y la transustanciación:

«Pues, en virtud de la mismas palabras, la sustancia de pan se convierte en el cuerpo de Cristo, y la sustancia de vino en su sangre, de modo que Cristo entero se contiene bajo la especie de pan y bajo la especie de vino. Bajo cualquier parte de la hostia consagrada y del vino consagrado, después de la separación, se halla Cristo entero»[264].

VI. LA EUCARISTIA EN LA REFORMA Y TRENTO

1) La posición de la Reforma[265]

Vista la teología de la época nominalista, conocemos ya, en parte, los antecedentes de la reforma protestante por lo que se refiere a la doctrina eucarística. Con el nominalismo se ha perdido ya la visión integral de la Eucaristía. Por otra parte, el clima de la práctica religiosa no es tampoco edifi-

[263] Compárese con el texto de Santo Tomás: «nam virtute praedictorum verborum panis convertitur in corpus Christi, et vinum in sanguinem, ita tamen quod totus Christus continetur sub speciebus panis, *quae remanent sine subiecto,* et totus Christus continetur sub speciebus vini; et sub qualibet parte hostiae consecratae, vini consecrati, separatione facta, est totus Christus» *(De ecclesiae sacramentis. St. Thomae: Opera omnia* 36 [Stuttgart 1980] 636).

[264] D 1321.

[265] F. CLARK, *Eucharistic sacrifice and the Reformation* (Chulmleigh ²1981); L. CRISTIANI, *Le deviazioni dottrinali sull'Eucaristia in seno al protestantesimo,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...,* 533-553; E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlsstreits im 16 Jahrhundert* (Gütersloh 1940); Y. T. BRILIOTH, *Eucharitic faith and practice, evangelical and catholic* (London 1930); L. GODEFROY, *L'Eucharistie d'après le concile de Trente:* DTC 5,1326-1356; H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin* (Gütersloh ²1954); A. MICHEL, *Ubiquisme:* DTC 15,2034-2048; T. SARTORY, *Die Eucharistie im Verständnis der Konfessionen* (Recklinghausen 1961); J. DEDIEU, *La dogmatique eucharistique chez les Reformés,* en M. BRILLANT, *Eucharistie* (Paris 1934) 207-220; L. CRISTIANI, *Luther tel qu'il fut* (Paris 1955); ID., *Calvin tel qu'il fut* (Paris 1955); E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung des J. Eck* (München 1950); J. TYLENDA, *A Study of the eucharistic Theology of J. Calvin* (Roma 1964); A. ZIGROSSI, *L'Eucaristia nel magistero della Chiesa,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero* 195-200; J. POLLET, *Zuinglianisme, Eucharistie:* DTC 15/1, 2825-3842.

cante. De todos modos, serán sobre todo los principios específicos de la teología de la Reforma los que van a propiciar una crisis profunda de la fe tradicional sobre la presencia real y el sacrificio. Como tendremos ocasión de ver, aún admitidos los abusos que sobre la celebración de la misa tenían lugar en esta época, el determinante fundamental de la crisis tiene su raíz en los principios fundamentales de la Reforma.

Lutero

Lutero comenzó confesando la fe tradicional en la Eucaristía. En su *Sermón sobre la digna preparación para recibir el sacramento eucarístico* (1518) y en su *Sermón sobre el sacramento sublime del santo y verdadero cuerpo de Cristo y sobre las cofradías* (1559) mantiene la doctrina tradicional.

Es a partir de 1520, en su *Sermón sobre el Nuevo Testamento* y, sobre todo, en su *De captivitate babylonica*, cuando se separa de la doctrina hasta entonces profesada. Se encontrará entre dos frentes: entre el frente católico y el de los sacramentarios. Contra los primeros va a impugnar la transustanciación y contra los segundos defenderá ardientemente la presencia real.

En su *De captivitate* habla de las tres cautividades de Babilonia: —el rechazo de la comunión bajo las dos especies a los laicos, —la doctrina de la transustanciación y permanencia de los accidentes *sine subiecto*, —y la mayor de todas las cautividades, que es considerar a la misa como una obra buena, como un sacrificio.

Respecto al primer punto, da la razón a los bohemios y defiende que todos los laicos tienen derecho a la integridad de la Eucaristía, prohibida no por la Iglesia, sino por los tiranos de la Iglesia [266].

Respecto al segundo punto, la doctrina de la transustanciación, se declara abiertamente a favor de la doctrina de Wiclef y de los que defienden la permanencia de la sustancia del pan y del vino después de la consagración junto con el cuerpo y la sangre de Cristo. Refiere la postura del nominalista Pedro de Ailly, el cual, como decíamos, mantenía la

[266] *De captivitate babylonica* (ed. Weimar VI 504).

transustanciación sólo por la autoridad de la Iglesia, argumento que ya no vale para Lutero [267]:

«Cuando me di cuenta, dice, de que la Iglesia, que en realidad había determinado eso, había sido la Iglesia tomista, es decir, la aristotélica, mi audacia tomó aliento, y viéndome entre Scila y Caribdis, mi conciencia se afirmó en la primera sentencia: que subsistían el pan y el vino verdaderos, sin que por ello disminuyesen o se alterasen la carne y la sangre más que en esos accidentes que ellos aducen» [268].

En aras a la persistencia de la sustancia de pan, aduce Lutero que es preciso tomar las palabras de Cristo en su sentido obvio: Cristo tomó pan en sus manos [269]. Además, la doctrina de la transustanciación fue introducida en la Iglesia tardíamente [270]. La distinción entre sustancia y accidentes le parece a Lutero inapropiada y no acepta el argumento de Santo Tomás, según el cual la permanencia de la sustancia del pan haría ilegítima la adoración, pues también los accidentes pueden ser adorados [271]. Apela también Lutero al misterio de la encarnación, en el que se mantienen juntas la divinidad y la humanidad de Cristo: de la misma manera que puedo decir «este hombre es Dios», sin que transustancie la humanidad, cabe decir «este pan es Cristo», sin que cambie nada del pan [272].

En la controversia contra los sacramentarios defiende la presencia real, verdadera y sustancial del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, particularmente contra Karldstadt, Ecolampadio y Zuinglio, que defendían una presencia meramente simbólica [273]. Los sacramentarios se apoyaban frecuentemente en una dificultad de orden especulativo: Cristo no puede estar a la vez en diferentes lugares, en el cielo y en el altar. Lutero responde diciendo que Dios tiene la posibilidad de dar al cuerpo de Cristo una presencia diferente de la local. Además, la naturaleza divina de Cristo comunica (según una incorrecta

[267] Ibid. (ed. Weimar VI 508).
[268] Ibid. (ed. Weimar VI 508).
[269] Ibid. (ed. Weimar VI 509).
[270] Ibid.
[271] Ibid. (ed. Weimar VI 509-510).
[272] Ibid. (ed. Weimar VI 511-512).
[273] Lutero escribe el *Sermón sobre el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo contra los fanáticos* (1526); *Que la palabra de Cristo: «Esto es mi cuerpo» se mantenga sobre los fanáticos* (1527); *Confesión sobre la carne de Cristo* (1528). Se tuvo un coloquio en Marburgo (1529), pero sin resultado alguno.

aplicación del principio de comunicación de idiomas) su ubicuidad a la naturaleza humana. Cristo, presente en todas partes, nos está presente en la Eucaristía como alimento y bebida. Esta presencia dura cuanto la acción eucarística *(in usu)*.

En realidad, la idea del *in usu*, más que de Lutero, es de Melanchton [274].

La *Confesión de Augsburgo* (1530) mantendrá la presencia real en su artículo 10, diciendo que el cuerpo y la sangre están verdaderamente presentes. En la apología de la *Confesión de Augsburgo*, redactada por Melanchton (1531), se dirá también que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes verdadera y sustancialmente.

Por su parte, los artículos de Esmalcalda (1537-1538), preparados por Lutero para que los protestantes supieran a qué atenerse en caso de asistir al concilio convocado por Paulo III, dicen así: «Sostenemos que en la cena el pan y el vino son el verdadero cuerpo y la verdadera sangre de Cristo, y que se administran y reciben no sólo por los cristianos piadosos, sino también por los malos» [275]. En cuanto a la transustanciación, dicen lo siguiente: «Por lo que se refiere a la transustanciación, tenemos por nada las sofisticadas especulaciones con las que enseñan que el pan y el vino dejan y pierden su sustancia natural, que sólo permanece la forma y el color, pero no el pan verdadero. Y decimos esto porque concuerda mejor con la Escritura el afirmar que también está presente y permanece el pan; así lo dice Pablo: «el pan que partimos», «coma así de este pan» [276].

No hay, pues, duda alguna de que Lutero mantiene la presencia real. ¿Por qué rechaza, en cambio, la transustanciación?

Lutero, defensor de la fe en detrimento de la razón, piensa que la doctrina de la transustanciación es una intromisión de la filosofía en el campo de la fe. Admite la presencia real, porque está claramente afirmada en la Eucaristía; en cambio, la transustanciación ha sido introducida por la Iglesia de Santo Tomás y de Aristóteles. Mantenida sólo por la autoridad de la Iglesia, cae cuando ésta se desmorona.

[274] Cf. L. GODEFROY, o.c., 1352.
[275] Art.6 de la p. 3.ª (ed. Weimar L 242).
[276] Ibid. (ed. Weimar L 243).

El caso es que Lutero no puede abandonar una filosofía sin aceptar otra, y en este punto no hizo sino prolongar la perspectiva nominalista. Pero con ella se pierde la verdadera sacramentalidad: la unidad que se mantiene entre el signo y la realidad en la doctrina de la transustanciación queda rota en una teoría (consustanciación) en la que se yuxtaponen dos realidades ajenas entre sí. En el fondo, en la teoría de la consustanciación se expresa también el principio fundamental luterano que exalta la acción trascendente de Dios y de la gracia, sin saber insertarla en el fondo mismo de las realidades creadas.

Zuinglio

Zuinglio representa la concepción meramente simbólica de la presencia real.

Hasta 1522 mantuvo la doctrina tradicional, pero a partir de esta fecha comienza a atacar a la Eucaristía como sacrificio y a la práctica de la comunión bajo una especie. Es en 1524 cuando comienza su ataque a la doctrina de la presencia real.

Como dice Cristiani [277], cuatro fueron los factores que le inclinaron a esa toma de posición: la carta del holandés C. Hoen, la entrada en escena de Karlstadt, la acentuación de la presencia real por Lutero y la ruptura con Erasmo. De estos factores, el principal fue la carta de Hoen, como confiesa el mismo Zuinglio [278]. Hoen le había hecho caer en la cuenta de que el verbo *es* de las palabras institucionales de Cristo es equivalente a *representa* o *significa* («La piedra *era* Cristo»: 1 Cor 10,4).

La docttrina de Zuinglio se forma también, en parte, por su oposición a Lutero.

Es, sobre todo, en sus *Comentarios sobre la verdadera y falsa religión* (1525) donde expone su doctrina eucarística. Cristo está en el cielo y no volverá hasta el fin del mundo. Otro argumento suyo está en la interpretación, basada en el sueño tenido a propósito de Ex 12,11 («es la pascua del Señor»), que se dice del cordero, y que, en consecuencia, no puede tener otro sentido que el de «significa» (el cordero *sig-*

[277] Cf. *Le deviazioni*... 540.

[278] *Amica exegesis: Opera omnia* (ed. SCHULER y SCHULTHESS, Zürich 1828ss) III 553.

nifica el tránsito del Señor). Pues esto mismo hay que entender de las palabras institucionales de Cristo. Finalmente, la frase de Juan: «La carne no aprovecha nada, es el espíritu el que vivifica» (Jn 6,63), le conduce también a una concepción netamente simbólica de la presencia.

La Eucaristía para Zuinglio es un signo vacío, sin contenido real, que da la gracia en cuanto estimula la fe; no es sino una nutrición meramente espiritual del alma.

Calvino

Calvino viene a representar una vía media entre Lutero y Zuinglio. Rechaza el ubicuismo del primero y el puro simbolismo del segundo. Sus obras al respecto son el *Catecismo* de Ginebra, el *Tratado de la santa cena* y su *Institución de la religión cristiana*.

Viene a decir Calvino que la Eucaristía pone al alcance del creyente la promesa de la salvación; y no sólo eso, sino que nos hace partícipes del cuerpo y de la sangre de Cristo. Llegó a decir, incluso, que «negar la verdadera comunicación de Cristo que nos es presentada en la cena es hacer este sacramento frívolo e inútil, lo cual es una blasfemia execrable» [279]. También en la *Institución* afirma que la verdad (del cuerpo de Cristo) nos debe ser dada con los signos, que bajo estos signos recibimos verdaderamente el cuerpo y la sangre de Cristo [280]. Afirma, pues, la presencia real.

Ahora bien, Calvino niega tanto la transustanciación católica como la consustanciación luterana. La transustanciación no tiene fundamento en la Escritura e implica, para él, la aniquilación del pan [281]. Rechaza, asimismo, la consustanciación luterana.

El problema fundamental para Calvino es que Cristo, después de la resurrección, está localizado en el cielo, de modo que es imposible que lo liguemos a las criaturas terrestres:

«No permitamos que se derogue a la gloria celeste de nuestro Señor Jesús, lo que se hace cuando se le trae aquí

[279] *Petit traité: Opera omnia* (ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS, Brunsvigae 1863) 5,438.

[280] *Institution de la religion chrétienne* IV 17,7.8.9.24: *Opera omnia* 4,983ss.

[281] Ibid., IV 17,20: *Opera omnia* 4,1004ss.

abajo por la imaginación o cuando se le liga a las criaturas terrestres. Tampoco permitamos que se atribuya nada a su cuerpo que repugne a su naturaleza humana, lo cual se hace cuando se dice que es infinito o se le coloca en diversos lugares» [282].

La conclusión que se podría sacar de esta dificultad es afirmar una presencia meramente simbólica, como hace Zuinglio; pero Calvino quiere mantener un término medio entre Zuinglio y Lutero en una comprensión de la presencia que podríamos llamar virtual. Cristo, presente localmente en el cielo, gobierna el cielo y la tierra *potentia et virtute*, mostrándose también en la Eucaristía *potentia et virtute* [283]. Podríamos hacer nuestra la interpretación que hace Baciocchi de la posición de Calvino: «El cuerpo de Cristo no está materialmente ligado al pan; pero, al comer éste con fe, se recibe aquél en alimento. La acción material es signo e instrumento de un don espiritual» [284].

Quizás, para resumir, podríamos calificar la doctrina de Lutero, Zuinglio y Calvino de este modo: según Lutero, el cuerpo de Cristo *está* en la Eucaristía; para Zuinglio, la Eucaristía *significa* el cuerpo de Cristo; para Calvino, Cristo *actúa* en la Eucaristía. Por su parte, el concilio de Trento va a repetir la vieja tradición de los Padres: la Eucaristía *es* la carne de Cristo.

2) **El concilio de Trento** [285]

La reacción a la doctrina protestante no se hizo esperar. Hasta 1525, la teología católica se había ocupado casi exclusi-

[282] Ibid., IV 17,19: *Opera omnia* 4,1002.
[283] Ibid., IV 7,32: *Opera omnia* 4,1028.
[284] J. DE BACIOCCHI, *L'Eucharistie* (Tournai 1961) 89.
[285] B. NEUNHEUSER, o.c., 109ss; L. GODEFROY, *L'Eucharistie d'après le concile de Trente:* DTC 5,1326-1356; A. VERHAMME, *Genesis de transsubstantiatione in concilio tridentino:* Col. Brug. 35 (1935) 140-149; H. JEDIN, *Mysterium Fidei. El primer debate sobre la Eucaristía,* en *Historia del concilio de Trento* III (Pamplona 1975) 59-85; ID., *Mysterium Fidei: El decreto sobre la Eucaristía de la sesión XIII* en, ibid., 403-435; A. ZIGROSSI, *L'Eucaristia nel magistero della Chiesa,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...* 200-209; A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente* (Paris 1938); S. PALLAVICINO, *Storia del concilio di Trento* (Roma 1946); J. HEFELE-A. LECLERCQ, *Histoire des*

vamente de la defensa de la misa como sacrificio. Había comenzado Th. Murner en 1520. Los teólogos alemanes G. Schatzgeyer y J. Eck habían publicado sendas monografías sobre el sacrificio de la misa. Pero fue la actitud de Zuinglio, sobre todo, la que hizo entrar a la teología católica en la defensa de la presencia real. Cayetano, en su *Instructio nuntii circa errores libelli de coena Domini* (1525), contesta a la doctrina de Zuinglio. En Italia intervino también el dominico Girolamo de Monopoli (1528), y contra la doctrina de Ecolampadio escribiría J. Fisher. La reacción fue unánime.

Las diferencias de escuela en la edad nominalista no atentaban para nada a la unanimidad en la confesión de la presencia real y de la conversión eucarística, amenazadas ahora gravemente por los reformadores.

a) *Historia del decreto sobre la presencia real*

La elaboración del decreto sobre la Eucaristía fue ciertamente trabajosa por las circunstancias históricas por las que hubo de pasar. El concilio de Trento se abre el 13 de diciembre de 1545. El 3 de febrero de 1547 comienza el debate sobre la Eucaristía con la presentación de una lista de 10 artículos, correspondiendo a otros tantos errores protestantes, tomados de 13 artículos que Seripando, general de los agustinos, había entresacado de la doctrina protestante. He aquí el contenido de los mismos:

«1. En la Eucaristía no están realmente el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, sino sólo el signo, como

conciles (Paris 1907ss); A. DUVAL, *Le concile de Trente et le culte eucharistique*, en *Studia eucharistica* (Anversa 1946) 379-414; J. M. ROVIRA BELLOSO, *La doctrina de Trento sobre la Eucaristía* (Barcelona 1975); J. WOHLMUTH, *Real präsenz und Transsubstantiation im Konzil von Trient. Canones 1-4 der Session XIII* (Bern-Frankfurt 1975); K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en *Escritos de teología* IV (Madrid 1964) 367-396; E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía* (Madrid ²1970) 27ss; G. GHYSENS, *Présence réelle eucharistique dans les définitions de l'Église catholique:* Irénikon 32 (1959) 420-435; E. GUTWENGER, *Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie:* Zeit. Kath. Theol. 88 (1966) 185-197; ID., *Substanz und Akzidens in der Eucharistielehre:* Zeit. Kath. Theol. 83 (1961) 257-306; J. F. McCUE, *The doctine of transsubstantiation from Berengar through the council of Trent*, en *Lutherans and Catholics in dialogue* III (New York-Washington 1967) 89-124.

se dice que el vino está en el rótulo de un albergue. 2. En la Eucaristía se nos da Cristo, pero no puede ser comido más que espiritualmente por la fe. 3. En la Eucaristía está el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, al mismo tiempo que la sustancia del pan y del vino; así no hay transustanciación, sino unión hipostática de la humanidad de Cristo con la sustancia de pan y de vino. 4. No se puede adorar a Cristo en la Eucaristía, ni honrarle en fiestas o pasearle en procesiones, ni llevarle a los enfermos; los que le adoran son verdaderos idólatras. 5. No hay que conservar la Eucaristía en el sagrario, sino consumirla inmediatamente y darla a los presentes; obrar de otra manera es abusar del sacramento. 6. En las hostias o partículas consagradas que queden después de la comunión no está el cuerpo del Señor; está sólo cuando se le recibe, no antes ni después. 7. Es una ley divina que el pueblo comulgue bajo las dos especies; se peca, pues, cuando se fuerza al pueblo a servirse sólo de una. 8. No se contiene lo mismo bajo una especie que bajo las dos y el que comulga bajo una especie no recibe tanto como el que comulga bajo las dos. 9. Sólo la fe basta como preparación suficiente para la Eucaristía. 10. No se permite a nadie darse a sí mismo de comulgar» [286].

Podríamos resumir estos 10 artículos en cuatro puntos fundamentales: 1) Defensa de la presencia real, en contra de los sacramentarios. 2) Defensa de la transustanciación, contra los luteranos. 3) Defensa del culto eucarístico fuera de la misa. 4) El problema de la comunión bajo las dos especies.

¿Cómo se desarrolló el debate? Un dato a tener en cuenta fue la separación, desde un principio, de la Eucaristía como sacrificio y como sacramento. Fue decisivo para ello la intervención del cardenal Cervino el 7-3-1547 [287], el cual recomendó que no se tocara el tema del sacrificio hasta que se agotara el relativo al sacramento. Se ganaba en comodidad práctica, pero de hecho se mezclarían temas que sólo podrían ser solventados desde el tratamiento del sacrificio.

Como hemos dicho, el 3 de febrero de 1547 comienza el debate de los teólogos. Y comienza ya a percibirse que mientras la presencia real y la transustanciación no presentan

[286] CT V 896ss. [287] CT V 1008.

mayor problema [288], la disparidad de criterios nace cuando se trata de saber si se recibe o no mayor gracia cuando se toman las dos especies. Asimismo, se pide que se añadan artículos que condenen, por ejemplo, el error de que la Eucaristía no ha sido instituida más que para la remisión de los pecados [289]. Esto será una constante del debate en sus diferentes fases (Trento-Bolonia-Trento): unanimidad en la presencia real y transustanciación y disparidad en los otros puntos [290].

De este modo, al término del debate teológico, el secretario del concilio, Massarelli, el 18 de febrero de 1547, afirmó en su sumario que había acuerdo en la presencia real y en la transustanciación y el culto eucarístico, debiéndose precisar más sobre los artículos 2, 8, 9 y 10 [291].

El 7 de marzo comienza la congregación general de los Padres, que no se prosiguió hasta el fin por la situación política y la peste que se declaró en Trento, lo cual motivó el traslado a Bolonia.

El 9 de mayo comienza la discusión sobre la Eucaristía en Bolonia. El cardenal Del Monte, delegado papal (y futuro Julio III), anunció a los Padres que se habían redactado siete cánones, sobre los que se trataría en adelante. Se había suprimido lo relativo a si se recibe más o menos gracia en una o dos especies, debido a que sobre ello no había unanimidad, aunque esto no fue óbice para que se tratara este punto de nuevo [292]. Se habla de la «conversión, la cual, de modo apropiado *(aptissime)*, ha sido llamada transustanciación por nuestros Padres» [293], distinción que sería mantenida en la redacción definitiva, como veremos.

Señalaremos que el obispo de Aquino pidió que se quitase

[288] Así lo observa G. Ghysens (cf. o.c.). Los dos puntos de discusión fueron sobre todo la comunión bajo las dos especies y la necesidad de la confesión antes de la comunión.

[289] L. Godefroy, o.c., 1327.

[290] La disparidad viene también a propósito de si Jn 6 tiene o no carácter eucarístico. Aunque la mayoría defendía el sentido eucarístico, no se consiguió nunca la unanimidad. A ello contribuía la opinión que Cayetano había mantenido en contra, así como el temor de que, si se aceptaba el sentido eucarístico, se argumentara que el uso de las dos especies para los laicos es de derecho divino.

[291] CT V 1007ss.

[292] Cf. H. Jedin, o.c., 82.

[293] CT VI/1 124.

el término de «conversión» y se hablara simplemente de transustanciación, suprimiendo así la distinción entre el concepto (conversión) y el término (transustanciación) [294]. Su petición no sería aceptada.

Jedin califica esta labor de Bolonia como una etapa fundamentalmente redaccional, en la que se procuró ajustar los textos a las definiciones de los concilios anteriores (Lateranense IV, Constancia, Florencia) delimitando claramente lo que es doctrina católica y reformada y dejando abiertas las controversias de escuela [295].

El 31 de mayo, en una congregación general presidida por los cardenales Del Monte y Sainte Croix, se aprobaron los cánones, pero no se llegó a una definición solemne debido al escaso número de Padres presentes y a la volundad del Papa de diferir la definición.

La discusión se reanudaría cuatro años más tarde, en 1551, en Trento, el 3 de septiembre, y se comenzó no sobre los cánones de Bolonia, sino sobre 10 artículos casi idénticos a los del comienzo de la discusión en la primera etapa de Trento. En el artículo 4 se salía al paso sobre el error de que la Eucaristía hubiera sido solamente instituida para el perdón de los pecados [296].

En la discusión teológica de esta nueva etapa sobresalió la intervención de los españoles, interviniendo 16, entre ellos Laínez y Salmerón, delegados del Papa; Arce, Melchor Cano y J. Ortega, como teólogos del emperador.

De nuevo surge la disparidad sobre los temas conocidos. Tampoco hay unanimidad sobre la necesidad de la confesión de los pecados mortales antes de la recepción de la Eucaristía. Según Cayetano en su *Summa de peccatis,* bastaba sólo la contrición. Melchor Cano no está de acuerdo con esto y piensa que hay que encontrar una fórmula que condene la doctrina protestante de que basta sólo la fe, pero sin que ello afecte a Cayetano [297]. Opina también que el concilio tiene la facultad de declarar obligatoria la confesión. La mayoría de los Padres se inclina en favor de la intervención de Melchor

294 CT VI/1 139.
295 Cf. H. JEDIN, o.c., 84.
296 CT VII/1 111-114.
297 Cf. H. JEDIN, o.c., 411.

Cano: la segunda parte del artículo 10 (no se requiere la confesión, que queda libre, sobre todo, para los doctos) no puede condenarse como herética, pero sí como errónea, escandalosa y claramente perniciosa [298]. Todos están también de acuerdo en que la Eucaristía no ha sido instituida solamente para el perdón de los pecados; no agrada el adverbio «solamente».

Sobre la presencia real y la transustanciación fue decisiva la intervención de Cano. Se hace eco de la objeción protestante de que el término de «transustanciación» es nuevo, pero su contenido, dice, corresponde a la fe constante de la Iglesia. El término de «transustanciación» no pertenece a la fe, aunque fue utilizado por el Lateranense IV; en cambio, es hereje el que niegue la conversión del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo [299].

La unanimidad era total también sobre el culto eucarístico.

Massarelli puede decir como resultado que los artículos 1, 3, 5, 6, 7, 8 *son condenados por todos como heréticos, es decir*, la negación de la presencia real, la defensa de la permanencia de la sustancia del pan y del vino, la negación de la reserva eucarística, la presencia de Cristo en las partículas y la defensa de que sea de ley divina la comunión bajo las dos especies.

La congregación general de los Padres comienza el 21 de septiembre, y Crescenzi, delegado papal, hace en ella una aclaración de suma importancia: los Padres se deben limitar a condenar la doctrina de los herejes y no entrar en discusiones de escuela. Por ello habría que dejar de discutir sobre la mayor o menor gracia que se recibe de las dos especies y se deberá condenar también la proposición de que la confesión no es necesaria para la Eucaristía no como herética, pero sí como escandalosa [300].

[298] Cf. H. JEDIN, o.c., 411.

[299] «Monuit tamen esse admitendum qua forma iste articulus damnetur, quia licet in cap. *Firmiter* de ipsa transsubstantiatione fiat mentio, tamen illa non videtur pertinere ad fidem, ut pari modo dicitur de natura angelorum... Haereticum autem eum esse credit, qui asserit panem non converti in corpus Christi» (VII/1 125). Como se ve, según la opinión de M. Cano, es hereje el que niega la conversión sustancial, no el que niega el *término* de transustanciación. Por ello no acertamos a comprender cómo se puede decir que hasta el decreto del concilio de Trento la consustanciación era una cuestión abierta, como dice Gesteira (cf. o.c., 507).

[300] CT VII/1 143ss.

Los Padres, en cambio, discutieron sobre el tema prohibido y se inclinaron por la recepción de la igualdad de gracia en una o dos especies [301] y por considerar como escandalosa la doctrina que deja libre la confesión [302].

La influencia de Madruzzo, obispo de Trento, cambió la orientación del debate hacia la cuestión disciplinar de la práctica de las dos especies, pidiendo dicha práctica para Alemania. Los obispos de Viena y de Zagreb irían en la misma línea, viendo incluso la práctica de las dos especies como algo exigido por el mismo Cristo. No lo vieron así ni el obispo de Maguncia ni el de Tréveris. Con éstos se colocó también el obispo Guerrero, y el obispo de Castellamare, el español Fonseca, puso como condición para que se concediesen las dos especies a los laicos que se confesara que en cada una de ellas estaba Cristo entero y que se recibe lo mismo bajo una especie que bajo las dos y que se admitiera que la Iglesia no se había equivocado con la introducción de la única especie [303]. De todos modos, esta cuestión sería aplazada y los cánones sobre la comunión serían dejados para más tarde por la conveniencia de que fueran redactados cuando estuvieran presentes los delegados protestantes que se esperaban [304].

Al final, la redacción de los cánones sobre la presencia real sería encargada a los obispos de Maguncia, Sassari, Granada, Astorga, Badajoz, Bitonto, Guadix, Módena y Zagreb, que fueron redactados, a propuesta de Crescenzi, no sobre los 10 artículos discutidos ahora, sino sobre los 8 cánones de la época de Bolonia. Se redactaron así 13 cánones, que fueron distribuidos en la congregación general.

La redacción de los capítulos fue encargada a los obispos de Guadix y Módena, pero su redacción no fue aceptada, mientras que se aceptó la que fue encargada a un grupo de obispos y teólogos bajo la dirección del obispo de Verona. Se les había pedido que no entrasen en discusiones de escuela [305].

En estas últimas redacciones se suprimió el término de *impanatum* (ya que Lutero no había usado este término), se

301 Cf. L. GODEFROY, o.c., 1332.
302 Cf. H. JEDIN, o.c., 412.
303 VII/1 151.
304 Cf. L. GODEFROY, o.c., 1334.
305 Ibid., 1336.

precisó que el perdón de los pecados no es el fruto principal de la Eucaristía (la cuestión en el fondo quedaba dejada para más tarde, cuando se hablara del sacrificio) [306] y se mandaba positivamente la confesión de los pecados mortales antes de la comunión. La definición tuvo lugar el 11-10-1551.

El núcleo de la definición va en los cánones, ya que sobre ellos versó la discusión de los debates; los capítulos son un desarrollo y no una profesión de fe, como en un principio se pensaba [307]. Por ello en nuestra exposición comenzamos por los cánones, explicitando su doctrina por los capítulos.

b) *Texto conciliar*

Cuando examinamos de cerca el texto tridentino, llama la atención la posición metodológica que toma desde un principio. El concilio no pretende entrar en discusiones de escuela ni hacer una exégesis histórico-crítica del fundamento bíblico. Desde un principio se sitúa en el marco de la fe de la Iglesia, que, conducida por el Espíritu Santo, llega a penetrar el sentido verdadero y total del misterio eucarístico. En este sentido, nos dice en la introducción al decreto que «trata de enseñar la sana y sincera doctrina acerca de este venerable y divino sacramento de la Eucaristía, que siempre mantuvo y hasta el fin de los siglos conservará la Iglesia católica, enseñada por el mismo Jesucristo Señor nuestro y amaestrada por el Espíritu Santo, que de día en día le inspira toda la verdad» [308].

Esta posición metodológica es particularmente significativa si tenemos en cuenta la pretensión luterana de retornar al estricto marco institucional de las palabras de Cristo, rechazando lo que él califica de posterior dominio de la filosofía sobre la fe (transustanciación) y reduciendo la presencia real al ámbito de la celebración eucarística *(intra usum)*. Por el contrario, el concilio no separa las palabras de Cristo de la fe de la Iglesia, la cual las acogió primero y las consignó después por escrito y las ha ido profundizando cada vez más bajo la asistencia del Espíritu Santo.

[306] Cf. H., JEDIN, o.c., 425.
[307] Ibid.
[308] CONC. TRID., ses. 13. *Prooemium* (D 1635).

Presencia real del cuerpo y sangre de Cristo.—El concilio define en el canon 1.º la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía, así como de la persona entera de Cristo:

«Si alguno negare que en el santísimo sacramento de la Eucaristía se contiene real, verdadera y sustancialmente el cuerpo y la sangre, juntamente con el alma y la divinidad, de nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, Cristo entero, sino que dijere que sólo está en él como en señal y en figura o por su eficacia, sea anatema» [309].

Se condena aquí la doctrina de los sacramentarios, que reducen la presencia a mero símbolo o figura. «En señal, en figura, por su eficacia», son una manera de abarcar las posiciones de los sacramentarios, incluso la del mismo Calvino *(in virtute).* No parece que haya que entenderlas como una correspondencia exacta de «real, verdadera y sustancialmente». Se trata, simplemente, de calificar como herética la reducción de la presencia real a una presencia meramente simbólica o virtual. A este canon corresponden los capítulos 1 y 3.

En el capítulo 1 dice el concilio que nuestros predecesores, que han disertado sobre este sacramento y que han permanecido en la fe verdadera, han mantenido la institución de este sacramento por parte de Cristo como entrega de su propio cuerpo y de su propia sangre [310]. El concilio interpreta en sentido real las palabras institucionales de Cristo, pues «como quiera que (ellas mismas) ostentan aquella propia y clarísima significación según la cual han sido entendidas por los Padres», no pueden ser reducidas a un sentido meramente figurado, en contra del «universal sentir de la Iglesia, que «como columna y sostén de la verdad» (1 Tim 3,15), ha rechazado siempre una falsa interpretación de las mismas [311].

Así, pues, el concilio reconoce un sentido real a las mismas palabras de Cristo en comunión con los Padres y el universal sentir de la Iglesia. La calificación de la Iglesia como «columna y sostén de la verdad» es una clara apelación a la infalibilidad (inerrancia para aquel tiempo) de la Iglesia.

El concilio expone la doctrina de la presencia real, al

309 Ibid., can.1 (D 1651).
310 Ibid, cap.1 (D 1637).
311 Ibid.

tiempo que alude ya al modo como Cristo está presente en este sacramento:

«Primeramente, enseña el santo concilio y abierta y sencillamente confiesa que en el augusto sacramento de la Eucaristía, después de la consagración del pan y del vino, se contiene verdadera, real y sustancialmente (can.1) nuestro Señor Jesucristo, verdadero Dios y hombre, bajo la apariencia de aquellas cosas sensibles. Porque no son cosas que repugnen entre sí que el mismo Salvador nuestro esté siempre sentado a la diestra de Dios Padre según su modo natural de existir y que en muchos otros lugares esté para nosotros sacramentalmente presente en su sustancia por aquel modo de existencia que si bien apenas podemos expresarla con palabras, por el pensamiento ilustrado por la fe, podemos alcanzar ser posible a Dios y debemos constantísimamente creerlo» [312].

Se habla, pues, de presencia real, verdadera y sustancial de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, bajo la apariencia sensible del sacramento. Por otra parte, el concilio se plantea la misma dificultad que los sacramentarios y el mismo Calvino se habían planteado al sostener que el cuerpo natural de Cristo, presente en el cielo, no puede estar al mismo tiempo presente en varios lugares, lo que les inducía a la confesión de una presencia meramente simbólica de Cristo en la Eucaristía.

Por su parte, el concilio, sin aludir directamente a estos reformadores y sin negar el misterio que implica la presencia real de Cristo en la Eucaristía, sostiene la compatibilidad entre la existencia natural del cuerpo de Cristo en el cielo y el modo sacramental por el que nos está presente en su sustancia a través de los signos eucarísticos. Incluso la afirmación conciliar de que «Cristo nos está presente para nosotros en su sustancia», nos hace entrever un paralelismo interesante con la doctrina de Calvino, el cual sostiene que Cristo nos está presente por su poder y eficacia («potentia et virtute»), negando su presencia sustancial.

Presencia de Cristo entero en cada una de las especies y partes y no sólo durante el uso.—El concilio había definido en el canon 1.º la presencia de Cristo entero en este sacramento.

[312] Ibid., cap.1 (D 1636).

En el canon 3.º define la presencia de Cristo entero en cada una de las especies y en cada una de sus partes:

«Si alguno negara que en el venerable sacramento de la Eucaristía se contiene Cristo entero bajo cada una de las especies y, hecha la separación, bajo cada una de las partes de cada especie, sea anatema» [313].

Define también el concilio que la presencia de Cristo no se limita a ser una presencia *in usu*, poniendo así las bases de la reserva y de la adoración eucarística después de la misa:

«Si alguno dijere que en el admirable sacramento de la Eucaristía, hecha la consagración, no se encuentra el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, sino durante el uso, mientras se toma, pero no antes ni después, y que en las hostias o partículas consagradas que se reservan después de la comunión o que sobran no permanece el verdadero cuerpo del Señor, sea anatema» [314].

La presencia de Cristo entero en cada una de las especies y en cada una de sus partes, así como su permanencia más allá de la celebración eucarística, la explica el concilio en el capítulo 3, donde resalta, a su vez, la excelencia de este sacramento sobre los demás:

«Tiene, cierto, la santísima Eucaristía de común con los demás sacramentos ser símbolo de una cosa sagrada y forma visible de la gracia invisible; mas se halla en ella algo de excelente y singular: que los demás sacramentos tienen entonces, por vez primera, virtud de santificar cuando se hace uso de ellos; pero en la Eucaristía, antes de todo uso, está el autor mismo de la santidad (can.4). Todavía, en efecto, no habían los apóstoles recibido la Eucaristía de la mano del Señor (Mt 26,26; Mc 14,22), cuando El, sin embargo, afirmó ser verdaderamente su cuerpo lo que les ofrecía; y ésta fue siempre la fe de la Iglesia de Dios: que inmediatamente después de la consagración está el verdadero cuerpo de nuestro Señor y su verdadera sangre, juntamente con el alma y la divinidad, bajo la apariencia de pan y de vino; ciertamente el cuerpo, bajo la apariencia de pan, y la sangre, bajo la apariencia de vino, en virtud de las palabras; pero el cuerpo mismo, bajo la aparien-

[313] Ibid., can.3 (D 1653).
[314] Ibid., can.4 (D 1654).

cia de vino, y la sangre, bajo la apariencia de pan, y el alma, bajo ambas, en virtud de aquella natural conexión y concomitancia por la que se unen entre sí las partes de Cristo Señor, que resucitó de entre los muertos para no morir más (Rom 6,5); la divinidad, en fin, a causa de aquella su maravillosa unión hipostática con el alma y con el cuerpo (can.1 y 3). Por lo cual es de toda verdad que lo mismo se contiene bajo una de las especies que bajo ambas especies. Porque Cristo, todo e íntegro, está bajo la especie de pan y bajo cualquier parte de la misma especie, y todo, igualmente, está bajo la especie de vino y bajo las partes de ella (can.3)» [315].

Está definido que Cristo entero se encuentra en cada una de las especies. Lo está a través de su cuerpo y sangre, que se encuentran directamente presentes bajo las especies de pan y vino. Con otras palabras, la presencia de la persona entera de Cristo es consecuencia de la presencia de su cuerpo y sangre, con los que se halla unida. Que el concilio entienda el cuerpo y la sangre como elementos corporales de Cristo, se ve claramente, porque ya en el canon 1.º distingue entre el cuerpo y la sangre, y entre el alma y la divinidad. Cuando habla de cuerpo y sangre, no entiende, de modo alguno, la persona. Esta presencia de Cristo entero en cada una de las especies la explica el concilio, sin que por ello lo defina, recurriendo a la concomitancia natural.

La transustanciación.—El canon 2.º aborda directamente la doctrina de Lutero:

«Si alguno dijere que en el sacrosanto sacramento de la Eucaristía permanece la sustancia del pan y vino juntamente con el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo y negare aquella y maravillosa singular conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre, permaneciendo sólo las especies de pan y de vino, conversión que la Iglesia católica aptísimamamante llama transustanciación, sea anatema» [316].

Se ve con claridad que el canon va dirigido a la doctrina de Lutero, y, de acuerdo con el desarrollo de la discusión del decreto, el concilio hace una distinción entre el contenido

[315] Ibid., cap. 3 (D 1639-1640).
[316] Ibid. cap.2 (D 1652).

(conversión sustancial), que entra dentro de su intención definitoria, y el término (transustanciación), del que se limita a decir que es empleado aptísimamente. Ahora podemos ver que la intervención de Melchor Cano en este punto fue decisiva. Para el concilio es herético mantener la sustancia del pan y del vino después de la consagración. Del pan no quedan más que las especies, de las que no se dice, por otro lado, que permanezcan *sine subiecto*.

El capítulo 4 trata de explicar esta doctrina y, pensando en Lutero sin duda, tiene interés en mostrar que la conversión sustancial procede de las mismas palabras institucionales de Cristo como una implicación de las mismas:

«Porque Cristo, redentor nuestro, dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan (Mt 26,26ss; Mc 14,22ss; Lc 22,19ss; 1 Cor 11,24ss); por eso la Iglesia tuvo siempre la persuasión, y ahora nuevamente lo declara en este santo concilio, que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo nuestro Señor y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transustanciación por la santa Iglesia católica» (can.2) [317].

El capítulo vuelve a mantener, como vemos, la distinción entre el concepto de conversión sustancial y el término de «transustanciación». Al concilio le interesa el concepto más que el término [318].

Adoración y reserva. Remisión de los pecados.—El concilio define también en el canon 6 la legitimidad de la adoración y de las procesiones:

«Si alguno negara que, en el santo sacramento de la Eucaristía, Cristo, Hijo unigénito de Dios, no debe ser adorado con culto de latría incluso externo, ni que, por lo tanto, deba ser adorado en una fiesta particular, ni que deba ser paseado en procesiones, según el rito y la costumbre laudable y universal de la Iglesia, o que no deba ser expuesto públicamente al pueblo para que sea adorado o que sus adoradores sean idólatras, sea anatema» [319].

317 Ibid. cap.4 (D 1642).
318 Ahora se puede ver el alcance de la intervención de Melchor Cano.
319 Ibid., can.6 (D 1656).

En el capítulo correspondiente, el V, dice el concilio que «no es razón para que se le deba adorar menos el hecho de que fue instituido por Cristo Señor nuestro, para ser recibido» [320], con lo cual responde a la dificultad de los reformadores.

Sobre la remisión de los pecados, el concilio enseña en el canon 5 que la remisión de los mismos no es el fruto principal de la Eucaristía, punto sobre el que el concilio se extenderá al hablar del sacrificio. En el canon 11 establece el concilio que los que tengan conciencia de pecado mortal, «por muy contritos que les parezca estar, teniendo suficientes confesores, tienen que confesarse antes de comulgar» [321]. Esto se vuelve a repetir en el capítulo VII, donde se establece también que si el sacerdote, consciente de pecado mortal, tiene que celebrar urgentemente, se confiese cuando antes después de la misa [322].

Vimos cómo, en este punto de la confesión, los Padres no quisieron declarar hereje la doctrina de la confesión libre, sino como «errónea, escandalosa y claramente perniciosa», al tiempo que se le reconocía al concilio la facultad de exigir la confesión como obligatoria antes de la misa; facultad que aquí emplea de hecho. Será al hablar del sacrificio cuando el problema de la remisión de los pecados vuelva a ser tratado más ampliamente.

Conclusión

Hemos expuesto la fe de Trento sobre la presencia real. El concilio quiso condenar los errores de los reformadores y precisar la doctrina católica al margen de toda disputa escolar y de acuerdo con la Tradición y la fe recibidas. Como dice Neunheuser, el concilio no dijo nada nuevo, sino que se limitó a expresar con una claridad mayor la doctrina que poco a poco se había impuesto en la Tradición por medio de un esfuerzo común [323]. Cierto que su primer esfuerzo se centró en la presencia real, dejando para más adelante la cuestión del sacrificio, lo cual no carecería de dificultades, pero no se puede

[320] Ibid., cap.5 (D 1643).
[321] Ibid., can.11 (D 1661).
[322] Ibid., cap.7 (D 1647).
[323] Cf. B. Neunheuser, o.c., 122.

acusar al concilio de haber perdido la riqueza del misterio eucarístico. Basta leer el capítulo II del mismo para encontrar una síntesis magistral de todos los aspectos de la Eucaristía: Cristo, nos dice, nos mandó celebrar este sacramento en su memoria y anunciar su muerte hasta que venga. Quiso que comiéramos este sacramento como alimento espiritual de nuestras almas y antídoto de nuestros pecados. La Eucaristía es prenda de la gloria futura y símbolo de su cuerpo, del que él mismo es cabeza y al que nosotros nos incorporamos superando toda disensión o cisma [324]. Aquí encontramos sintetizados la finalidad de la Eucaristía, su carácter de memorial, su valor escatológico, su sentido eclesial e incluso sus implicaciones ecuménicas.

c) *Dos interpretaciones de Trento*

Han sido varias las interpretaciones que se han dado en la actualidad sobre Trento a la hora de precisar el alcance exacto de su doctrina [325]. Nosotros juzgamos oportuno exponer las dos más importantes, porque, aparte de que han tenido un cierto influjo en la teología del siglo XX, nos ofrecen la ocasión de profundizar más en el sentido que Trento dio a sus palabras. Estas dos interpretaciones corresponden a K. Rahner y E. Schillebeeckx.

K. Rahner [326]

El punto clave de la interpretación rahneriana de Trento es la distinción de lo que él llama explicación lógica y explicación ontológica. La primera trata de explicar un hecho o un dato, sin indagar la causa ni el modo del mismo; la segunda, por el contrario, es aquella explicación que nos ofrece la causa. Según esto, la transustanciación sería una explicación lógica y no ontológica de las palabras de Cristo «esto es mi cuerpo, esto es mi sangre», es decir, vendrían a decir lo mismo que ellas; no nos dirían como *(wie)* tiene lugar la presencia real, sino simplemente el *hecho* de la misma *(dass)*. Se-

[324] Ibid. cap.2 (D 1638).

[325] Cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC, Madrid 1976) 171-176.

[326] K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento...*

ría una explicitación en la misma línea del hecho, sin entrar en la causa o el modo como este hecho tiene lugar.

Es claro que esta explicación no se ajusta a los hechos. Trento distingue entre presencia real y transustanciación y a ambas dedica sendos cánones y capítulos, sabiendo que se puede afirmar la una y negar la otra, como es el caso de Lutero. Pero en la mentalidad del concilio está claro que la conversión sustancial es la causa de la presencia real. Con toda la tradición de la Iglesia, podríamos decir que gracias a que hay conversión sustancial, se puede decir con toda propiedad: «esto *es* mi cuerpo, esto *es* mi sangre». Es este cambio sustancial la condición ontológica de tal afirmación, el modo intrínseco que posibilita la peculiaridad de esta presencia, consistente en que el pan y el vino no contengan otra sustancia que la del cuerpo y la sangre de Cristo.

E. Schillebeeckx [327]

Schillebeeckx distingue tres planos en el concilio de Trento:

— Presencia real, específicamente eucarística, del cuerpo y de la sangre de Cristo bajo las especies de pan y vino.

— Conversión ontológica, que hace posible dicha presencia real.

— Conversión que es llamada, adecuadamente, transustanciación.

El dogma incluye los dos primeros niveles, en cuanto que trata de salvar la peculiaridad de la presencia eucarística. El tercer nivel corresponde, dice, al nivel aristotélico de expresión, inevitable para los Padres conciliares. El dogma se pensó y expresó en categorías aristotélicas, pero lo exactamente aristotélico quedó al margen de lo que se pretendía expresar dogmáticamente, pues el concilio no quería expresar otra cosa que lo que la Iglesia poseía ya en la Tradición. Con otras palabras: utilizando una terminología escolástica, Trento quería transmitir el contenido de fe que siempre tuvo la Iglesia.

Indudablemente, la triple distinción de niveles que hace Schillebeeckx es aceptable. Los dos niveles definidos son el primero y el segundo, no el tercero.

[327] E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo en la Eucaristía* 27ss.

Sin embargo, no es cierto que el concilio utilice terminología aristotélica. Los Padres expresaron continuamente su intención de atenerse a la fe de la Iglesia, expresada durante siglos en una terminología que es anterior a la llegada del hilemorfismo. El término de «sustancia», por ejemplo, opera ya en la Tradición de la Iglesia desde Ambrosio y Fausto de Riez y es usado por el Magisterio antes de la llegada del hilemorfismo. Hay un dato de especial interés: se habla de especies y no de accidentes, en un intento de atenerse a una terminología que, en la Tradición de la Iglesia, tenía una existencia más enraizada que la de accidentes, propia del hilemorfismo.

De todos modos, no es ésta una cuestión tan definitiva, ya que, sea cual sea el origen histórico de una determinada terminología, cuando la Iglesia la asume, la asimila y la entiende no según el alcance específico de su escuela de origen, sino desde un valor básico y fundamental, accesible a toda mentalidad humana.

En este sentido y, aun prescindiendo de la cuestión histórica de si Trento se sirvió de la terminología tradicional, de la que disponía, y aun en la hipótesis de que no hubiera otro modo de expresión que el aristotélico-tomista, diríamos incluso con Schillebeeckx que la Iglesia quiso entender con el término de «sustancia» no el contenido específico de la escuela hilemórfica (sustancia como materia prima y forma sustancial), sino el valor simple de realidad fundamental; concepto éste que existía ya en la Tradición antes de la llegada del hilemorfismo. La Iglesia, cuando utiliza la terminología de un contexto determinado, le da siempre un alcance básico y fundamental más allá del contenido técnico de su origen. Dice a este respecto Godefroy: «En esta palabra de 'sustancia' uno no debe ver más que lo que ve en ella el sentido común, es decir, el fondo inaferrable de todo, que la ciencia no alcanza, que los sentidos no perciben, y que, sin embargo, la razón nos dice que existe en todas las cosas como punto de sujeción y razón de ser de todos los fenómenos y propiedades; es, en una palabra, la realidad en tanto en cuanto se distingue de las apariencias» [328].

[328] L. GODEFROY, o.c., 1349. Lo mismo dice Ghysens (o.c., 427).

VII. DE TRENTO A NUESTROS DIAS: PROBLEMATICA MODERNA

La doctrina de Trento sobre la presencia real y la transustanciación es un hito en la fe de la Iglesia. Sin identificarse con ninguna escuela concreta de pensamiento, supone un punto de partida para la especulación. En este sentido, la especulación tomista es la más usada en este tiempo, si bien podemos recordar, ya desde Escoto, diferentes enfoques especulativos dentro del hilemorfismo [329].

La distinta perspectiva de escuela se deja sentir después de Trento. En cuanto aparece un nuevo enfoque filosófico, se siente la necesidad de repensar el dogma eucarístico. Este es el caso de Descartes. Pero sin llegar a una posición tan original como la cartesiana, tenemos posiciones peculiares como las de Belarmino y Suárez. En estos casos, legítimos en su intencionalidad teológica y consecuentes con el dato de la fe, la sobriedad metafísica cede lugar a la abstracción y la sutileza de la imaginación [330]. Juzgamos mucho más interesante la

[329] Sobre la escuela de Salamanca véase el excelente trabajo de J. ALJIBE YETI, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía en Vitoria y Báñez:* Burgense 21 (1980) 41-107.

[330] Entre las teorías postridentinas podemos señalar la de Berlamino, Suárez y Descartes.

Belarmino se presenta como defensor de una teoría según la cual Dios destruye la sustancia del pan y en su lugar aporta la sustancia del cuerpo de Cristo. Este no es producido de nuevo, puesto que ya existe; se trata, más bien, de una acción que, sin movimiento local, aporta el cuerpo de Cristo, que antes existía sólo en el cielo, situándolo bajo las especies por medio de una cierta unión que excluye la inherencia propia de los accidentes.

Esta posición es ortodoxa, pero concede demasiado a la imaginación espacial, si la comparamos con la doctrina de Santo Tomás, el cual ya rechazó en su tiempo algo parecido.

La teoría de Belarmino, en cuanto habla no de producir, sino de aducir el cuerpo de Cristo, aportándolo al lugar que ocupaba previamente la sustancia de pan aniquilada, ha sido conocida como teoría de la aducción (cf. BELARMINO, *De sacramento Eucharistiae* III 18).

Suárez defiende la teoría que se ha venido en llamar teoría de la reproducción. Entiende la transustanciación en virtud de una doble acción de Cristo. Una primera acción afecta a la sustancia de su cuerpo, no en el sentido de que lo cree (pues ya existe), sino en el sentido de conservarlo. Asimismo, la segunda acción afecta a la sustancia de pan no para aniquilarla directamente, sino para conceder a los accidentes que existan por sí mismos. Esta doble acción (conservación de la sustancia del cuerpo de Cristo y concesión a los accidentes de propia subsistencia) es simultánea, y por ello la sustancia del cuerpo de Cristo se relaciona con los accidentes de pan y vino como fruto de esta doble acción (cf. *Comentario a la Suma* III disp.50).

problemática que se suscita en el siglo XX con el nacimiento de la física atómica y la llegada de la filosofía moderna. El dogma eucarístico no podía ser ajeno a las nuevas instancias del pensamiento.

El siglo XX ha sido una época rica en aportaciones a la comprensión de la presencia eucarística. Ha sido un siglo pródigo en cambios de signo filosófico, y todo ello repercutiría, tarde o temprano, en la concepción de la presencia eucarística.

Ha habido, fundamentalmente, dos focos de reflexión sobre la presencia real: uno propiciado por la crisis que sufre el hilemorfismo a principios de siglo con la llegada de la física moderna y que llega hasta la polémica que tuvo lugar entre Selvaggi y Colombo. El segundo foco aparece al terminar la II Guerra Mundial, bajo el influjo de la llamada *Nouvelle Théologie*, y dura hasta finales de la década de los sesenta. Este se caracteriza por el uso de la fenomenología existencial, que es una de las filosofías que más han influido en la reformulación del dogma católico en nuestros días, y por la introducción de una metodología teológica que quiere presentar el misterio eucarístico en conexión directa con otras dimensiones de nuestra fe: Iglesia, escatología, etc. La literatura que ha surgido tanto en torno al primer movimiento como al segundo ha sido inmensa [331]. Trataremos de sintetizarlos y de analizar sus principios y sus consecuencias.

Como dice De Baciocchi, Suárez no ha escapado al fisicismo sino para caer en el verbalismo (cf. o.c., 92). Es difícil concebir unos accidentes que subsistan en sí mismos y parece superflua la acción tendente a conservar la sustancia del cuerpo de Cristo.

Con Descartes entramos en una problemática nueva, dada su concepción de la sustancia. Sabido es que, para Descartes, la extensión constituye la sustancia de los cuerpos. La sustancia, por lo tanto, es inseparable de los accidentes y, por consiguiente, se pone en cuestión la tesis tridentina: ¿cómo se puede hablar de transustanciación, si en la Eucaristía permanece la extensión? Por ello, Descartes entiende la transustanciación de otro modo: Así como en la asimilación de los alimentos las partículas digeridas son informadas por el alma, así en la Eucaristía las partículas de pan y vino, permaneciendo las mismas, son como informadas, de modo milagroso, por el alma de Cristo (cf. *Lettres au Père Mesland* [Ed. ADAM TANNERY] IV 162-175.345-348).

Como vemos, la teoría de Descartes viene a ser una especie de impanación. Será seguida, sin embargo, por los PP. Desgabets y Maignan.

Apuntemos, finalmente, la teoría de Bayma, que fue censurada por el Santo Oficio (D 3121-3124), y la de Rosmini, asimismo censurada (D 3230-3232).

331 Una bibliografía sobre toda la problemática del siglo XX puede encontrarse en J. A. SAYÉS, *Presencia real de Cristo y transustanciación. La teo-*

1) **Física moderna e hilemorfismo**

En torno a los años veinte comienza en Europa una discusión sobre la entraña filosófica del hilemorfismo. La ciencia atómica había comenzado ya a dar sus resultados y cada vez más se conocía a fondo la compleja composición de la materia. Los entes materiales, compuestos, según el hilemorfismo, de materia prima y de forma sustancial, se revelan en la física moderna como un conglomerado de elementos: átomos, divididos en neutrones, positrones, electrones, etc. La materia aparece mucho más compleja de lo que se había pensado.

Origen de una polémica

Esto da lugar a una división de opiniones sobre la esencia misma del hilemorfismo. Según unos, el hilemorfismo es de rango metafísico y su explicación sobre la composición de los cuerpos está por encima de toda consideración física. Tanto la materia prima como la forma sustancial son coprincipios metafísicos que no deben confundirse con elementos concretos experimentables por la observación. Otros, en cambio, no tuvieron dificultad en traducir la sustancia hilemórfica en términos de indudable sabor cosmológico y físico [332].

Así ocurrió que los descubrimientos científicos causaron una profunda convulsión en los pensadores del tiempo, hasta el punto de remover las tranquilas aguas de la especulación tradicional. Y esta convulsión afectó también al dogma eucarístico.

Ante los datos de la ciencia, una serie de filósofos, cosmólogos y teólogos reaccionaron en la primera mitad de siglo

logía eucarística ante la física y la filosofía modernas (Burgos 1974); ID., *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1976).

[332] Como representante de la concepción metafísica del hilemorfismo: M. DE MUNNYNCK, *L'hilémorfisme dans la pensée contemporaine:* Div. Thom. 6 (1928) 154-176; B. KREMPEL, *Widerstreitet die Elektronenlehre dem Hylemorphismus?:* Div. Thom. 13 (1935) 219-223. Como representantes de la otra perspectiva puede verse: A. MITTERER, *Einführung in die Philosophie* (Bressanone 1929); ID., *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute,* 2 Bänder: I, *Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik* (Innsbruck 1935); II, *Wesensartwandel und Artensystem der physikalischen Körverwelt* (Bressanone 1936); ID., *Profanwissenschaft als Hilfswissenschaft der Theologie:* Zeit. Kath. Theol. 60 (1936) 241-244; ID., *Thomasische und neuthomistische Wissenschaftlehre:* Theol. Prakt. Quart. 89 (1936) 319-324; H. MEYER, *Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin* (Fulda 1934).

con interés, preocupación y no poca precipitación, tratando de explicar el cambio eucarístico a tono con las exigencias de los tiempos. Eran los que atisbaban los signos de los tiempos y los que no dudaban en acomodar el misterio eucarístico a los nuevos logros de la física moderna, de modo que llegaron a afirmar que lo cambiante en la conversión eucarística habría que buscarlo en los nuevos elementos encontrados, mientras que otros más periféricos quedaban sin cambiar. Oigamos como ejemplo las palabras del P. Selvaggi, cosmólogo de la Gregoriana:

«Aplicando estos conceptos al dogma eucarístico, debemos afirmar que, cuando en la transustanciación, por las palabras de Cristo, toda la sustancia del pan y del vino se convierten en su cuerpo y en su sangre divinos, entonces los protones y electrones en acto, que pertenecen a la materia de la masa consagrada, átomos, moléculas, iones, complejos moleculares, microcristales, en una palabra, todo el conjunto de las sustancias que constituyen el pan y el vino, deja de existir y se convierte en el cuerpo y en la sangre de Cristo. Permanecen, en cambio, los accidentes pertenecientes a todas aquellas sustancias, extensión, masa, cargas eléctricas, cinéticas, que de ellas se derivan y, por tanto, todos los efectos ópticos, acústicos, termodinámicos, electromagnéticos, que aquellas fuerzas pueden introducir; todos éstos constituyen, conjuntamente, las especies eucarísticas, es decir, el conjunto de fenómenos directamente experimentables» [333].

Es claro que, de aceptar esta explicación, la transustanciación sería algo experimentable, cuando el dogma nos dice que lo experimentable (las especies) queda sin cambiar. Esta fue la objeción que Colombo presentó a Selvaggi, originándose entre ambos una polémica que duró hasta 1960 [334].

[333] F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna:* Greg. 30 (1949) 43.

[334] Estos son los escritos de la polémica: F. SELVAGGI, *Il concetto di sostanza* (ya citado); *Realtà fisica e sostanza sensibile nella dottrina eucaristica:* Greg. 37 (1956) 16-33; *Ancora intorno ai concetti di «sostanza sensibile» e «realtà fisica»:* Greg. 38 (1957) 503-514. Por parte de C. Colombo: *Teologia, filosofia e fisica della dottrina della transustanziazione*: Scuol. Cat. 83 (1955) 9-124; *Ancora sulla dottrina della transustanziazione e la fisica moderna:* Scuol. Cat. 84 (1956) 263-288; *Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica:* Scuol. Cat. 88 (1960) 23-55.

El caso es que la mayoría de los autores fue tomando partido por uno u otro lado. Unterkircher (anterior a los escritos de Selvaggi), Baudiment, Maltha, J. T. Clark, Piolanti, Due, Colomina Torner, Büchel y otros se inclinaron por una interpretación física del cambio eucarístico [335]. Otros, en cambio, optaron por una interpretación metafísica: M. de Munnynck, Krempel, Ternus (anteriores a los escritos de Colombo), Journet, Fellermeier, Héris, Coppens, Cuervo [336].

La polémica tenía un contexto preciso:

— De un lado, unos pretendían que la teología tiene que adaptarse a la ciencia. Por lo tanto, había que determinar qué elementos son los que cambian en la transustanciación. Estos

La polémica tuvo matices diversos. Mientras que Colombo defendía que el concepto dogmático de sustancia tiene un alcance metafísico, Selvaggi mantenía que los conceptos dogmáticos de sustancia y accidente tienen un valor indeterminado y vago. En el campo filosófico, la diferencia era también clara: para Colombo, se puede y debe distinguir una respectiva autonomía de lo metafísico y lo físico. En cambio, Selvaggi dice que tal distinción sólo se puede hacer en abstracto; en la realidad concreta, física y metafísica están mutuamente implicadas. Por ello defiende un sentido de física de alcance ontológico; cuando habla de cambio físico, no lo entiende en el sentido de la física experimental.

La intención de Selvaggi, por lo tanto, es clara. No quiere decir que la transustanciación sea experimentable; habla de física en un sentido ontológico. Ahora bien, al identificar ese nivel con los protones, etc., el cambio tendría que ser experimentable. Salvamos, pues, su intención, pero no podemos aceptar el tenor literal de su conocida conclusión.

[335] F. UNTERKIRCHER, *Zu einigen Problemen der Eucharistielehre* (Innsbruck 1938); L. BAUDIMENT, *Notre Seigneur, n'est-il present que'une fois dans l'hostie?:* Rev. Apol. 65 (1937) 546-561; A. MALTHA, *Cosmologia circa transsubstantiationem:* Ang. 16 (1939) 305-334; J. T. CLARK, *Physics, Philosophy, Transsubstantiation:* Theol. Stud. 12 (1951) 24-51; A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Firenze 1955) 174 n.2; A. DUE, *Las especies eucarísticas y las teorías físicas modernas:* Pens. 13 (1957) 347-352; J. COLOMINA TORNER, *¿Puede la filosofía de la naturaleza escolástica explicar la transustanciación eucarística?:* Rev. Esp. Teol. 18 (1958) 167-186; W. BÜCHEL, *Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff:* Schol. 33 (1958) 161-185; J. FILOGRASSI, *De sanctissima Eucharistia* (Roma [6]1957) 207-216.

[336] J. TERNUS, *«Dogmatische Physik» in der Lehre vom Altarsakrament:* Stim. d. Zeit. 132 (1937) 220-230; CH. JOURNET, *La Messe, Présence du sacrifice de la croix* (Bruges 1957) 183-250; J. FELLERMEIER, *Das Dogma der Transsubstantiation und die Krise des Substanzbegriffes der modernen Naturwissenschaft:* Neu. Ord. 3 (1949) 167; J. COPPENS, *Mysterium Fidei:* Eph. Théol. Lov. 33 (1957) 483-506; H. BOUËSSÉ, *La présence du Christ dans l'Eucharistie:* Rev. Thom. 56 (1956) 620-640; M. CUERVO, *La transustanciación según Santo Tomás y las nuevas teorías físicas:* Cien. Tom. 84 (1957) 283-344. R. Masi tuvo una teoría intermedia (cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real* 17ss).

autores tenían una concepción física del hilemorfismo: el hilemorfismo es cuestión de ciencia y no de metafísica.

— De otro lado, los otros partían del dato de la fe: en la transustanciación nada de lo perceptible cambia; por lo tanto, lo que cambia en ella es un plano metafísico e invisible. Asimismo, el hilemorfismo, según estos autores, es de carácter metafísico: parte de los cambios sensibles, pero llega a un nivel ontológico de la sustancia, la cual pertenece a un nivel metafísico. Sólo los accidentes son visibles y experimentables.

La metodología teológica era la más segura sin duda: partiendo de la fe, se sabe que nada de lo perceptible cambia, por lo tanto hay que admitir en la realidad un nivel metafísico e invisible, que es el que cambia. Se impondría, desde luego, el empleo de la metodología teológica. Pero no cabe duda de que, a la hora de buscar en el hilemorfismo, como instrumento filosófico, una neta diferenciación entre los accidentes y el núcleo sustancial, uno se encuentra con serias dificultades.

La ambigüedad entre física y metafísica que aparece en el contexto hilemórfico se hace patente cuando Selvaggi y Masi afirman, citando a Santo Tomás, que la distinción entre ambos niveles es sólo posible en el terreno de lo abstracto, lo que sugiere que metafísica y física no gozan de una respectiva autonomía en el orden real. Ambas se relacionan como potencia-acto, por lo que el núcleo de la sustancia material es sólo definible con relación a los accidentes [337]. La sustancia real es material, lo que hace que en su realidad concreta no pueda ser objeto sólo del entendimiento. El conocimiento abstracto nos proporciona, por tanto, una distinción entre física y metafísica, accidente y núcleo sustancial, que no se da en la realidad.

Uno se pregunta de dónde nace esta ambigüedad de la sustancia hilemórfica entre el mundo metafísico y el físico y cómo sería posible establecer la intrínseca unidad de ambas, salvando al mismo tiempo su respectiva autonomía. ¿Es ésta una ambigüedad congénita al hilemorfismo?

La sustancia hilemórfica (compuesta de materia prima y forma sustancial) no dice por sí misma determinación numé-

[337] Cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real...* 21ss.

rica alguna, ya que la materia prima, concebida como potencia, es sólo principio ontológico de cuantidad, de espacio-temporalidad, y para causar de hecho la distinción numérica, debe ser concebida en estrecha vinculación con la cuantidad; en el hilemorfismo, por consiguiente, ontología y cosmología (metafísica y física) se relacionan en una intercausalidad dialéctica de potencia-acto accidental que hace imposible encontrar la respectiva autonomía de ambas. La relación entre materia prima y forma sustancial y la que existe entre la sustancia y sus accidentes es siempre una relación de potencia-acto, en virtud de la cual ambos elementos se definen en una recíproca correlación que hace imposible la neta diferenciación de sus respectivas autonomías.

El problema de la cuantidad

A este tiempo pertenece también, como a toda la escolástica, la aquilatación del término de «cuantidad» aplicado a la Eucaristía, dando lugar a unas distinciones sutiles en los conceptos y en la terminología.

Según Trento, Cristo entero se encuentra presente en la Eucaristía; por lo tanto, se encuentra en ella con su propia cuantidad (dimensiones corporales).

Santo Tomás tuvo en este punto una finura metafísica que escolásticos posteriores, ya desde Escoto, no supieron mantener. Para Santo Tomás, la cuantidad no está presente en la Eucaristía como término directo de la transustanciación, sino por modo de concomitancia [338]. La sustancia del cuerpo y de la sangre de Cristo es el único término directo de la conversión eucarística, de modo que la cuantidad (que nosotros, por otra parte, no podemos olvidar que es una cuantidad glorificada) está presente por concomitancia, como accidente que sigue a su propia sustancia.

Esta fina solución tomista no fue mantenida por muchos escolásticos de la posteridad, los cuales se vieron obligados, ya desde Escoto, a inventar las distinciones de cuantidad necesarias para salir del paso de un problema mal planteado. Olvidaban, por otro lado, que la cuantidad del cuerpo de

[338] Cf. p.176ss.

Cristo presente en la Eucaristía es la cuantidad de un cuerpo glorificado.

Como ejemplo de la solución más corriente veamos la de O. Hugon, autor de un manual que tendría amplia difusión:

— La cuantidad del cuerpo de Cristo no está suprimida en la Eucaristía, sino el efecto secundario de la misma, que es su extensión actual en un lugar.

— La *esencia de la cuantidad es tener partes distintas* (la cabeza no es el pie), y la consecuencia de ello es que cada parte ocupe un lugar distinto; pero Dios puede suprimir esta consecuencia natural haciendo que haya cuantidad (distinción de unas partes de otras), pero sin extensión local, sin impenetrabilidad [339].

Esta fue la solución más frecuente, como decimos; pero la sutileza de los escolásticos fue mucho más prolija [340].

Conclusión

De todos modos, cabe destacar algunos elementos positivos en esta época. Si se mira con un poco de perspectiva, se observa que las especulaciones de tipo cosmológico tenían pocas esperanzas de subsistir. El desafío de la física había conducido a algunos a colocarse en el mismo terreno que ella, yendo demasiado lejos. Fue caro el precio que en algunos casos se tuvo que pagar. Ampararse en el hilemorfismo era dudoso por otra parte, ya que conducía a una ambigua posición entre la metafísica y la física, con el peligro de desembocar en soluciones de sabor cosmológico. Era más seguro el método estrictamente teológico: la Tradición nos obliga a aceptar un cambio operado más allá de lo sensible, en el nivel ontológico. De esto no se dudará en adelante. Ahora bien, ¿dónde y cómo encontrar una filosofía que distinga la perfecta autonomía del nivel físico de las especies y del nivel metafísico de la sustancia, uniéndolos al mismo tiempo de tal modo que se evite todo dualismo?

Teológicamente, se siente cada vez más la necesidad de considerar el misterio eucarístico a la luz de los otros misterios de la fe con los que guarda una estrecha relación.

339 E. HUGON, *La sainte eucharistie* (Paris 1924) 167.
340 Cf. J. A. SAYES, *Presencia real y transustanciación...* 102-106.

Se impone también desligar al misterio eucarístico de toda connotación fisicista, resaltando, frente a las categorías cosmológicas de cierta teología, las implicaciones personalistas y salvíficas del misterio eucarístico. Toda esta nueva sensibilidad se abrirá paso a partir de la II Guerra Mundial.

2) **Una nueva perspectiva**

a) *Las nuevas formulaciones*

Fue un anónimo ciclostilado aparecido en 1945 con el título de *La présence réelle*, y atribuido más tarde a I. De Montcheuil, el que inició el cambio de la nueva formulación del dogma eucarístico. Venía a decir lo siguiente: el ser del pan y del vino no es un significado científico o filosófico (lo que un no-creyente puede experimentar de ellos), sino su significado religioso, es decir, lo que significan ese pan y ese vino para un creyente, que los mira desde la fe, viendo en ellos un signo de la paternal providencia de Dios que cuida de los hombres. Pues bien, Cristo, en virtud de su ofrenda sacrificial, cambia el significado religioso del pan y del vino eucarísticos, convirtiéndolos en el signo y medio de su amor personal [341].

En una línea parecida se movieron el calvinista Leenhardt y el católico De Baciocchi.

Para Leenhardt [342], una es la metafísica griega, lógica y clasificadora, la cual expresa la realidad objetivamente dada, y otra la metafísica hebrea, que, desde una perspectiva más relacional y subjetiva, mira las cosas desde la fe, captando en ellas su significado religioso; significado que constituye la auténtica realidad de las cosas.

Pues bien, en la transustanciación es este significado reli-

[341] A. Piolanti, con el título *Simbolismo e ubiquismo eucaristico secondo la «nuova teologia»*, en *Il mistero eucaristico* (Firenze 1955) 251-264, aporta grandes párrafos del opúsculo con el fin de mostrar él mismo que no adultera el pensamiento del anónimo. Los párrafos citados se encuentran en la lengua original y son abundantes, suficientes para captar el pensamiento del autor.

En relación al autor del anónimo véase también R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La nouvelle théologie où va-t-elle?:* Ang. 23 (1946) 139-141.

[342] F. LEENHARDT, *Ceci est mon corps. Explication de ces paroles de Jésus-Christ* (Paris-Neuchâtel 1955); ID., *La présence eucharistique*: Irénikon 33 (1960) 146-172.

gioso, esta finalidad religiosa dada por Dios a las cosas, la que cambia. Si el ser de las cosas depende de la significación que Dios les da en beneficio del hombre, se comprende que, cuando Cristo confiere a ese pan la significación fundamental de su entrega, el pan queda transformado en su ser fundamental y religioso. Esta transformación es sólo asequible a los ojos de la fe, que es la que capta el significado último de las cosas.

De Baciocchi, con alguna diferencia respecto de Leenhardt, seguirá, a pesar de todo, una línea similar [343]. Cristo resucitado, dice, es el eje de toda realidad. Las cosas son, en último término, lo que son para Cristo. Uno es el sentido profano de las cosas que capta el incrédulo, y otro el sentido cristológico que capta el creyente. En la Eucaristía, Cristo cambia el significado del pan y del vino para hacerlos signo e instrumento de su donación a la Iglesia.

Estos fueron los inicios de la moderna formulación del cambio eucarístico. Más adelante, autores como Welte, Möller, Schoonenberg, Smits, Davis, Schillebeeckx y otros entrarían en escena provistos de la fenomenología existencial [344]. Es imposible dar la doctrina de cada uno de ellos [345]; por ello preferimos sintetizar las líneas fundamentales de todo el movimiento.

[343] J. DE BACIOCCHI, *Les sacrements, actes libres su Seigneur:* Nouv. Rev. Théol. 73 (1951) 681-706; ID., *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible:* Nouv. Rev. Théol. 77 (1955) 561-580; ID., *Présence eucharistique et transsubstantiation:* Irénikon 32 (1959) 139-164.

[344] B. WELTE, *Zum Vortrag von A. Winklhofer. Zum Referat von L. Schefficzyk,* en M. SCHAMAUS, *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (München 1960) 184-195; J. MÖLLER, *De transsubstantiatie:* Ned. Kath. Stem. 56 (1960) 2-14; ID., *Existentiaal en kategoriaal denken:* Ned. Kath. Stem. 56 (1960) 166-171; P. SCHOONENBERG, *De tegenwoordigheid van God:* Verbum 26 (1959) 23-27; ID., *De tegenwoordigheid van Christus:* Verbum 26 (1959) 148-157; ID., *Eucharistische tegenwoordigheid:* Verbum 26 (1959) 194-205; ID., *Een terugblik: ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid:* Verbum 26 (1959) 314-327; ID., *Eucharistische tegenwoordigheid:* De Heraut 95 (1964) 333-336; ID., *Tegenwoordigheid:* Verbum 31 (1964) 395-415; ID., *Nogmaals: Eucharistische tegenwoordigheid:* De Heraut 96 (1965) 48-50; ID., *¿Hasta qué punto está históricamente determinada la doctrina de la transustanciación?:* Conc. 3 (1967) 2,86-100; L. SMITS, *Vragen rondom de Eucharistie* (Roermond-Maaseik, 1965); CH. DAVIS, *Penetrando en el sentido de la presencia real,* en AA.VV., *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970) 223-251; E. SCHILLEBEECKX, *La presencia de Cristo...;* ID., *Transustanziazione, transfinalizzazione, transignificazione:* Riv. Past. Lit. 4 (1966) 227-248.

[345] Para un detallado estudio véanse nuestras obras citadas en nt.331.

b) *Del hilemorfismo a la fenomenología existencial*

Los modernos formuladores del dogma eucarístico han mantenido que es exigencia del dogma el cambio ontológico del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Ahora bien, este cambio, dicen, ha sido expresado hasta hoy con las categorías hilemórficas de sustancia y accidente; categorías que han entrado en crisis tanto por el desarrollo de la física moderna como por el nacimiento de la fenomenología existencial.

En primer lugar, la física moderna ha señalado la existencia de un conglomerado de elementos en lo que consideramos pan y vino. Por otra parte, se impone destacar la riqueza teológica de la presencia real, estudiándola en relación con los demás misterios de nuestra fe.

Fue precisamente con la intención de resaltar el aspecto personalista y salvífico de la Eucaristía por lo que se acude a la fenomenología existencial, buscando un concepto de realidad más dinámico y más acorde con la riqueza salvífica del misterio eucarístico.

Fenomenología existencial.—Si hubiéramos de resumir telegráficamente la tesis fundamental de la fenomenología existencial, habríamos de decir que mientras Aristóteles entiende el ser como sustancia, la fenomenología existencial (Husserl, Scheler, Hartmann, Stein, Conrad-Martius, Reinach, Heidegger, Merleau-Ponty) [346] lo entiende como sentido.

No quiere esto decir que nuestros teólogos conciban el ser de un modo radicalmente subjetivo. Muchos de ellos, al acudir a la fenomenología, recuerdan que no es el hombre el que crea la realidad material, aunque sostienen que el ser de las cosas radica fundamentalmente en su significación; significación que el hombre quizás descubre, pero que es, por otra parte, incomprensible sin él, sin su vinculación al sujeto perceptor. La realidad de las cosas es inimaginable como realidad independiente del hombre, incomprensible en una especie de independencia propia que la mantuviera sin relación alguna con el hombre. La relación sujeto-objeto no admite una sepa-

[346] Cf. J. A. Sayés, *Presencia real y transustanciación* 160ss.

ración radical que confiera a ambos términos una autonomía respectiva. Sólo dentro de la relación con el sujeto perceptor encuentran las cosas su significación fundamental, que es lo mismo que su ser.

Según esto, la realidad material en tanto es en cuanto que significa algo para el hombre. Su razón de ser está en su significación antropológica. Decir, por tanto, «esto es pan», es decir que esto significa pan para mí, es decir, que me sirvo de ello como alimento corporal.

La realidad material es, por tanto, no una realidad estática e independiente, sino relacional y antropológica. Es un conglomerado de elementos físicos, pero que en realidad son en cuanto que significan algo para mí. Y no llamemos a este significado accidental, pues precisamente este significado es el verdadero núcleo de la materia.

Desarrollo de la antropología unitaria.—De estos presupuestos nace la moderna antropología y simbología. Decíamos que la fenomenología no tolera la autonomía ontológica de las cosas, sino que viene a afirmar que éstas poseen un valor ontológico en la medida en que significan algo para el sujeto perceptor. No se admite la separación sujeto-objeto. Pues bien, con una lógica consecuente, la fenomenología no soportará la concepción del hombre como un compuesto de alma y cuerpo, sino que entenderá al hombre de manera diferente. El hombre es espíritu que se expresa exteriormente, de modo que el cuerpo no tiene una autonomía ontológica frente al espíritu, sino que es la automanifestación sensible del mismo espíritu. El espíritu se hace presente en el mundo a través del cuerpo; el cuerpo es el mismo espíritu en cuanto que se relaciona con el mundo, y el cuerpo en tanto es cuerpo en cuanto que está asumido por el espíritu que lo humaniza, dándole una significación ontológica. El cuerpo no tiene una autonomía propia, es simplemente la autoexpresión sensible del espíritu. El cadáver, que goza de autonomía propia, no es ya el cuerpo humano.

Entendemos ahora la moderna simbología. Hemos visto que la fenomenología tiene alergia a todo tipo de dualismo. Pues bien, la moderna simbología repudia todo dualismo entre signo y realidad. Se rechaza el concepto de señal como algo que nos remite a una realidad ajena y se aboga por el

concepto de símbolo como un signo que implica la realidad significada. El signo es la autoexpresión, la epifanía misma de la realidad.

Por otra parte, la simbología es reivindicada por la teología eucarística como el campo propio de su realización. Toda la teología sacramental es teología simbólica. El simbolismo es el ámbito que configura toda la realidad sacramental; por lo tanto, no cabe hablar de la realidad eucarística independientemente de su significación simbólica. Debemos preguntarnos, por tanto, si la teología anterior no se dedicaba a salvaguardar la presencia real de Cristo, se nos dice, al margen de su significado teológico.

Las nuevas instancias de la teología.—Llevados de una preocupación pastoral, los teólogos de la nueva formulación del dogma eucarístico presentan la presencia real en conexión con los otros misterios de nuestra fe. De esta forma aparecerá más claramente el significado salvífico del misterio eucarístico.

En este sentido se estudia la presencia real en conexión con el sacrificio eucarístico, la Iglesia, la encarnación y la escatología. Todas estas perspectivas vienen a resaltar el aspecto salvífico de la Eucaristía.

También se estudia la presencia real de Cristo en la Eucaristía en el contexto de las otras presencias, también reales, de Cristo en la Iglesia.

El problema hermenéutico.—El misterio eucarístico ha sido también ocasión de reinterpretar los datos dogmáticos con la mentalidad y el horizonte intelectual de nuestra época. Era preciso hacer una reinterpretación del dogma eucarístico, puesto que éste se encuentra formulado por la tradición de la Iglesia en categorías aristotélico-tomistas que no van con la mentalidad personalista del hombre de hoy.

La moderna hermenéutica tiene en este sentido unas pretensiones de amplias consecuencias. Si hemos dicho que la fenomenología no tolera la separación sujeto-objeto, lógicamente se debe afirmar también que toda plasmación de nuestra fe en determinadas categorías se halla intrínsecamente condicionada por la proyección subjetiva de la época, por lo que no podemos encontrar la verdad en un pretendido núcleo absoluto y válido para todas las épocas. Cuando nuestros ante-

pasados concibieron una verdad de fe, la concibieron desde el horizonte intelectual de su tiempo, de modo que podemos hablar de condicionamiento intrínseco de la verdad por parte de la visión histórica de cada época.

Es, por tanto, ilusorio pretender conocer la verdad de un modo absoluto y pensar que nuestra reinterpretación se limita a revestir con ropaje nuevo un núcleo químicamente puro. No, la tarea auténtica de la hermenéutica consiste en repensar la Tradición desde dentro y desde el horizonte intelectual de nuestra época. Nuestro conocimiento de la verdad no es absoluto. Más que poseer la verdad, tendemos a ella desde la perspectiva de nuestro tiempo. En el pasado se pensó desde una mentalidad determinada; en la actualidad se debe pensar desde el horizonte moderno de nuestra comprensión.

En consecuencia, es preciso desligarse del concepto de transustanciación en cuanto ligado a categorías aristotélicas y repensarlo desde el horizonte actual de nuestro pensamiento.

Con estas premisas estamos ya en condiciones de comprender la moderna formulación de la transignificación y transfinalización.

La moderna formulación.—Si hubiéramos de resumir el pensamiento de todos estos autores, diríamos que todos ellos admiten la presencia real de Cristo en la Eucaristía y sostienen el cambio ontológico del pan y del vino como una implicación del dogma eucarístico. Ahora bien, este cambio ontológico, según ellos, fue expresado en el concilio de Trento desde las categorías aristotélico-tomistas de sustancia y accidentes, llegando así a la transustanciación. Pues bien, esto mismo puede expresarse desde la fenomenología existencial.

Según la fenomenología existencial, la realidad del pan es su significado antropológico: pan es aquello que en último término significa para el hombre alimento natural. El pan en tanto es en cuanto que tiene para el hombre este significado natural de alimento. Pues bien, Cristo confiere a este pan y a este vino un nuevo significado y una nueva finalidad: de ser alimento natural del hombre, los convierte en alimento de vida eterna, en alimento sobrenatural, haciéndolos instrumentos de su amor. Así les confiere un nuevo significado y, por consiguiente, un nuevo ser. De ahí la transignificación o transfinalización.

No podemos detenernos aquí en los matices que cada autor da a su explicación, y, en particular, Schillebeeckx, el cual trata impotentemente de mediar entre la transignificación y la transustanciación con una explicación ambigua que nace de su misma concepción de la realidad [347]. Solamente insistimos en algunas notas comunes a la mayoría de los autores de la moderna formulación:

— El cambio del pan y del vino tiene lugar como consecuencia del cambio del significado de los mismos.

— La presencia de Cristo en la Eucaristía no es una presencia absoluta (Schillebeeckx dirá que Cristo está presente sólo para el que cree y no para el incrédulo [348]), sino una presencia relacional, que llega a su realización cuando es aceptada por la fe. Es, más bien, una presencia ofrecida, una presencia-para, una presencia inacabada hasta que no es aceptada por la fe.

— La presencia real ha de entenderse, más bien, en sentido personalista. Ha de ser entendida más en categorías de acción y de entrega que en categorías de localización estática en las especies.

— Esta presencia está constituida por la entrega personal de Cristo y ha de ser vista en conexión con las otras presencias, también reales, de Cristo en medio e su Iglesia.

c) *De la filosofía a la teología*

Ya la obra de Schillebeeckx, aparecida después de la encíclica *Mysterium fidei*, tenía una intención sintética, en cuanto que quería equilibrar las diferentes perspectivas del nuevo planteamiento y trataba de consolidar los flancos débiles de las aportaciones habidas hasta entonces. En una línea parecida surgieron otros trabajos, como el de Gerken [349]. Pero, una vez pasado el momento cumbre de las nuevas formulaciones, se percibe no sólo una tendencia hacia la síntesis, sino el deseo de prescindir de la filosofía para profundizar en la Eucaristía desde el marco exclusivamente teológico. Es como si, conscientes de los flancos débiles de la fenomenología exis-

[347] cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real...* 90ss.
[348] E. SCHILLEBEECKX, *La presencia real...* 175-176.
[349] A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie* (München 1973).

tencial, así como del hilemorfismo, se quisiera prescindir de toda filosofía, para profundizar sólo en lo teológico.

Como representante de esta nueva tendencia podríamos presentar a Durrwell.

Para Durrwell [350], tanto la perspectiva clásica como la moderna parten de realidades terrestres, como son el pan y el vino o el simbolismo del banquete o de las realidades humanas. Pero las realidades terrestres son incapaces de darnos la explicación del misterio eucarístico, que es escatológico.

La Eucaristía hay que comprenderla desde el Cristo pascual que viene a su Iglesia, del Cristo que en el misterio de su resurrección queda glorificado y viene como salvador a su Iglesia. La acción por la que el Padre resucita a Cristo concede a éste el poder cósmico de hacerse presente en el mundo sometiendo las cosas a sus fines.

Pues bien, la conversión eucarística debe ser mantenida dentro de la ley general del misterio cristiano: «Dios salva *transformando y transforma realzando*». *La salvación se impone* a la creación sin negarla, ya que más bien la enriquece. La comunidad cristiana es transformada por la santificación del Espíritu (1 Cor 10,17), sin ser destruida su identidad personal. Algo análogo ocurre también con la transformación que experimentan el pan y el vino.

El *éschaton* no tiene necesidad de despojar al ser primero (el de la creación), precisamente porque pertenece a otro orden. El Espíritu santifica los elementos abriéndolos a la escatología, modificando sus relaciones con la plenitud final. Todo está finalizado en Cristo glorioso, y el pan eucarístico lo está de forma especial, pues sólo el pan eucarístico está santificado en Cristo por una total concentración en él y está asumido en el eschaton en una proximidad tal, que Cristo resulta su sustancia inmediata, la realidad profunda en la que este pan subsiste.

La Eucaristía es la plena realización del cristocentrismo, el efecto de una reducción absoluta al centro, la anticipación en nuestro mundo de lo que es propio de las realidades del reino, en el que Cristo es todo en todas las cosas.

[350] F. X. DURRWELL, *L'Eucharistie, présence du Christ* (Paris 1971); ID., *Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982). Cf. también G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et Génèse de l'homme* (Paris 1972).

3) Intervención del Magisterio

Indudablemente, todas estas teorías, atrayentes, en cierto sentido, por el carácter personalista que dan a la presencia de Cristo en la Eucaristía, dejaban a no pocos perplejos, y eran muchos los que se preguntaban si en esta nueva perspectiva se mantenía la presencia objetiva del cuerpo de Cristo. La intervención del Magisterio comenzó ya en tiempos de Pío XII.

a) *Pío XII*

La primera intervención de Pío XII está motivada por la aparición del ciclostilado atribuido a I. De Montcheuil. Muchos de los puntos presentados por la *Nouvelle Théologie* fueron abordados por la encíclica *Humani generis* de 1950, entre ellos, el de la Eucaristía:

«Ni faltan quienes sostienen que la doctrina de la transustanciación, basada como está sobre un concepto filosófico de sustancia ya anticuado, debe ser corregida, de manera que la presencia real de Cristo en la Eucaristía se reduzca a un simbolismo en el que las especies consagradas no son más que signos eficaces de la presencia espiritual de Cristo y de su unión íntima con los fieles, miembros suyos, en el cuerpo místico» [351].

Como se ve, el Papa parece tomar términos parecidos a los del anónimo: símbolo eficaz de una presencia espiritual, lo que equivaldría, según la encíclica, a reducir la presencia real a un mero simbolismo.

En la misma encíclica, el Papa sostiene que la Iglesia en sus formulaciones no se liga a determinadas filosofías de un tiempo, sino que las fórmulas que la Iglesia emplea «se fundan realmente en principios y nociones deducidos del verdadero conocimiento de las cosas creadas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que, por medio de la Iglesia, iluminaba como una estrella la mente humana» [352].

En otras palabras, el Papa viene a decir que la Iglesia no utiliza las categorías de un tiempo determinado, sino conceptos de valor universal.

[351] AAS 42 (1950) 570-571.
[352] Ibid., 566.

Otra intervención importante la tuvo el Papa en el Congreso Pastoral de Liturgia de Asís, el 22-10-1956 [353].

b) *Pablo VI*

El pontificado de Pablo VI tuvo una dedicación especial al tema de la presencia real de Cristo en la Eucaristía; dedicación que culmina en la encíclica *Mysterium fidei* y en el *Credo del Pueblo de Dios.*

Ya el 15 de abril de 1965, en una homilía del Jueves Santo en San Juan de Letrán, había afirmado el Papa:

«Hay quienes tratan de reducir la amplitud de las palabras divinas: se trata de una simple cena ritual o se trata no de una presencia real, sino sólo simbólica; o también, de una elevación de cosas familiares a significados superiores. El misterio, en el sentido de la oscuridad a comprender, permanece así y crece; el misterio, en el sentido de la realidad divina presente y escondida, se diluye de esta forma. Y se diluye y desvirtúa la palabra de Cristo» [354].

El mismo año, el 12 de junio de 1965, tiene el Papa una homilía en el Congreso Eucarístico internacional de Pisa, en la que dice entre otras cosas:

«¡Dios está con nostros! Porque Cristo está con nosotros. Porque los signos sacrosantos de la Eucaristía no son sólo símbolos o figuras de Cristo, o modos manifestadores de su amor o acción suyos respecto de los comensales en su cena, sino que contienen a Cristo vivo y verdadero, lo muestran presente como Cristo está en la gloria eterna, pero representado aquí en el acto de sacrificio...» [355]

Encíclica «Mysterium fidei».—Conocemos las motivaciones de la encíclica *Mysterium fidei.* Los años 64-65 son los años de mayor cantidad de publicaciones en la línea de la nueva formulación. Por ello, el Papa interviene el 3-10-1965, en tiempos todavía del concilio Vaticano II.

Respecto al tema que nos ocupa, dice el Papa que no se puede tomar el aspecto sacramental, perteneciente, sin duda, a la Eucaristía, como explicación exhaustiva del misterio euca-

[353] AAS 48 (1956) 711-725.
[354] AAS 57 (1965) 383.
[355] Ibid., 588.

rístico y pensar que se puede prescindir de la conversión sustancial [356].

El Papa reconoce y aprueba el esfuerzo que la teología hace en investigar y proponer inteligentemente el contenido de la fe eucarística, pero siente el deber de avisar del gran peligro que esas opiniones constituyen.

La sagrada Eucaristía es un misterio de fe, continúa el Papa, que exige una reverencia humilde, como testimonian los Padres y Doctores de la Iglesia. Por ello es lógico que en este misterio sigamos al magisterio de la Iglesia, adhiriéndonos firmemente a la divina revelación.

Salvada la integridad de la fe, hemos de salvar también, dice la encíclica, el modo de expresión que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, ha establecido, confirmándolo con la autoridad de los concilios, de modo que nadie por su propio arbitrio puede cambiarlo [357].

Dice el Papa a continuación que las fórmulas que la Iglesia emplea son aptas para el tiempo actual, pues en ellas la Iglesia emplea conceptos que no tienen el valor determinado de una escuela, sino el valor universal del conocimiento natural:

«Puesto que estas fórmulas, como las demás de que la Iglesia se sirve para proteger los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en la universal y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar» [358].

La encíclica afirma, por lo tanto, que con las fórmulas de fe se expresan conceptos de valor universal y natural. Esto no cierra la fórmula a un legítimo progreso, pues las fórmulas pueden ser explicadas de forma más clara y amplia, pero nunca en sentido diferente del que fueron usadas.

El Papa se hace eco de las diferentes presencias que Cristo tiene en su Iglesia y, en el contexto de éstas, resalta la pecu-

[356] Ibid., 755. [357] Ibid., 757. [358] Ibid., 758.

liaridad de la presencia eucarística. Cristo está presente en la Iglesia orante, en la Iglesia que ejerce las obras de misericordia, en nuestros corazones mediante la fe, en la Iglesia que predica, en la Iglesia que en su nombre ofrece el sacrificio y administra los sacramentos. Finalmente hay una presencia verdaderamente sublime, por la que Cristo está presente en su Iglesia en el sacramento de la Eucaristía. Las otras presencias son reales, pero la eucarística es real «por antonomasia, ya que es sustancial, ya que por ella se hace ciertamente presente Cristo, Dios y hombre, entero e íntrego». Falsamente explicaría esta manera de presencia quien se imaginara una naturaleza, como dicen, «pneumática» del cuerpo glorioso de Cristo, presente en todas partes; o se la redujera a los límites de un simbolismo, como si este augustísimo sacramento no consistiera más que en un signo eficaz «de la presencia espiritual de Cristo y de su íntima unión con los fieles miembros de su cuerpo místico» [359].

El simbolismo, que el Papa acepta como un elemento integrante de la presencia eucarística de Cristo, sobre todo respecto a los efectos de la misma, no es apto para explicar plenamente la naturaleza específica de esta misma presencia:

«Pero el simbolismo eucarístico, si nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento que es la unidad del Cuerpo místico, no explica, sin embargo, ni expresa la naturaleza del sacramento. Porque la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el concilio de Trento y las mismas palabras de Cristo al instituir la Eucaristía nos obligan a profesar que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo que padeció por nuestro pecados y a la que el Padre, por su bondad, ha resucitado» [360].

El Papa resalta la peculiaridad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, diciendo que ésta *es* (esse) el cuerpo de Cristo; peculiaridad difícilmente expresable en categorías simbólicas. Siguiendo la tradición de la Iglesia, afirma la encíclica que sólo en virtud del cambio sustancial del pan y del vino podemos decir que los elementos eucarísticos son el cuerpo y la sangre de Cristo:

[359] Ibid., 764. [360] Ibid., 765.

«Cristo no se hace presente en este sacramento sino por la conversión de toda la sustancia del pan en su cuerpo, y de toda la sustancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular a la que la Iglesia católica, justamente y con propiedad, llama transustanciación» [361].

Dicho esto, la encíclica llega a hacer una precisión de capital importancia: una vez que ha tenido lugar la conversión sustancial de la realidad profunda del pan y del vino en el cuerpo y sangre de Cristo, podemos decir que las especies de pan y vino adquieren un nuevo significado, porque contienen una nueva realidad. En este sentido, la transignificación, referida a las especies, es complementaria de la transustanciación, pero nunca sustitutiva de la misma:

«Realizada la transustanciación, las especies de pan y vino adquieren, sin duda, un nuevo significado y un nuevo fin, puesto que ya no son el pan ordinario y la ordinaria bebida, sino el signo de una cosa sagrada, signo de un alimento espiritual; pero en tanto adquieren un nuevo significado y un nuevo fin en cuanto contienen "una realidad" que con razón denominamos ontológica. Porque bajo dichas especies ya no existe lo que había antes, sino una cosa completamente diversa; y esto no únicamente por el juicio de la Iglesia, sino por la realidad objetiva, puesto que, convertida la sustancia o naturaleza del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, no queda ya nada del pan y del vino, sino las solas especies; bajo ellas, Cristo todo entero está presente en su "realidad física" aun corporalmente, aunque no del mismo modo como los cuerpos están en un lugar» [362].

Esta presencia tiene lugar en la realidad objetiva, independientemente de la fe de la Iglesia.

El «Credo del Pueblo de Dios» [363].—El Estudio del *Credo del Pueblo de Dios* no se puede desligar del *Catecismo holandés* y de sus vicisitudes, pues es llamativo que apareciese a veinte días exactos de la ruptura del diálogo con Roma de los representantes del *Catecismo holandés* y tocase de manera significativa los puntos discutidos [364].

[361] Ibid., 766.
[362] Ibid., 766.
[363] AAS 60 (1968) 433-445.
[364] Cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real...* 191ss.

El *Credo del Pueblo de Dios* representa la intervención más autorizada del magisterio ordinario del Papa en lo que se refiere a la presencia eucarística. El Papa, cumpliendo el mandato, confiado por Cristo a Pedro, de confirmar a los hermanos en la fe, hace una profesión de fe y pronuncia una fórmula que comienza con la palabra «creo» [365].

No se trata, dice el mismo Papa, de una propia y verdadera definición dogmática. Ahora bien, el Papa se dirige a la Iglesia universal para satisfacer la necesidad de luz que sienten tantos fieles, y para ello presenta una «profesión de fe» como sustancialmente reiteradora del credo de Nicea (repite sustancialmente la fórmula nicena) e intercala explicaciones aptas para dar luz en la situación actual.

Por otra parte, insiste el Papa en que habla «en nombre del Pueblo de Dios» y «en nombre de todos los sagrados pastores y fieles cristianos». El Papa habla, por tanto, en nombre de toda la Iglesia, declarando el sentir del episcopado y de los fieles, de modo que esta representación de la Iglesia universal, docente y discente, es asumida «para dar testimonio firmísimo a la Verdad divina». Es una profesión de fe que el Papa hace en comunión con toda la Iglesia y que el pueblo hace suya al asumirla.

Dice el texto sobre la presencia eucarística:

«Nosotros creemos que como el pan y el vino consagrados por el Señor en la última cena se convirtieron en su cuerpo y sangre, que en seguida iban a ser ofrecidos por nosotros en la cruz, así también el pan y el vino consagrados por el sacerdote se convierten en el cuerpo y sangre de Cristo, sentado gloriosamente en los cielos; y creemos que la presencia misteriosa del Señor, bajo la apariencia de aquellas cosas que continúan apareciendo a nuestros sentidos en la misma manera que antes, es verdadera, real y sustancial» [366].

Tenemos, pues, aquí la presencia real de Cristo, lograda en el altar en virtud de la conversión del pan y del vino. La conexión entre la presencia real y la transustanciación queda todavía más resaltada que en la *Mysterium fidei*, ya que dice

[365] Sobre el alcance magisterial del Credo véase C. POZO, *El Credo del Pueblo de Dios*. Comentario teológico por C. Poco (BAC, Madrid 1968).

[366] AAS 60 (1968) 442.

que Cristo «no puede» hacerse presente de otra manera que por la conversión sustancial:

«En este sacramento, Cristo no puede hacerse presente de otra manera que por la conversión de toda la sustancia de pan en su cuerpo y la conversión de toda la sustancia de vino en su sangre, permaneciendo solamente íntegras las propiedades del pan y del vino que percibimos con nuestros sentidos. La cual conversión misteriosa es llamada por la santa Iglesia, conveniente y propiamente, transustanciación» [367].

El Papa a continuación precisa el cambio eucarístico, afirmando el sentido absoluto e independiente del espíritu humano que tiene la presencia real:

«Cualquier interpretación de teólogos que busca alguna inteligencia de este misterio, para que concuerde con la fe católica debe poner a salvo que en la misma naturaleza de las cosas, independientemente de nuestro espíritu, el pan y el vino, realizada la consagración, han dejado de existir, de modo que el adorable cuerpo y sangre de Cristo, después de ella, están verdaderamente presentes delante de nosotros bajo las especies sacramentales de pan y vino, como el mismo Señor quiso para dársenos en alimento y unirnos en la unidad de su cuerpo místico» [368].

El Papa ha querido así precisar un punto de suma importancia, resaltando de nuevo el carácter absoluto del cambio sustancial. Ha de explicarse que el cambio tiene lugar «en la misma naturaleza de las cosas», «independientemente del conocimiento del creyente». Y esto para que concuerde con la fe católica.

c) *Síntesis doctrinal del Magisterio actual*

Reduciendo a síntesis la doctrina de los Papas en estos últimos años, podríamos resumirla así:

— La Iglesia católica confiesa que lo que aparece como pan y vino es, en realidad, el cuerpo y sangre de Cristo. La tradición de la Iglesia nos manda afirmar que la Eucaristía *es* la carne de nuestro salvador Jesucristo. No basta el simbolismo eficaz como el de los otros sacramentos, pues mientras se dice de éstos que Cristo actúa eficazmente en ellos, de los

[367] Ibid., 442. [368] Ibid., 442-443.

elementos eucarísticos se dice que *son* el cuerpo y la sangre de Cristo. La peculiaridad de la Eucaristía consiste, por tanto, no en ser un signo eficaz de la gracia, sino en contener a nuestro Señor Jesucristo bajo las apariencias de pan y vino, de modo que decimos con toda propiedad: «Esto *es* mi cuerpo, esto *es* mi sangre».

— La Iglesia ha tenido conciencia de que esta peculiar presencia no se da sino por la conversión sustancial. Confiesa que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo en virtud de la conversión sustancial, la cual es una implicación ontológica de la afirmación «Esto es mi cuerpo». Es la causa, la condición ontológica que la hace posible.

En consecuencia, a partir de la consagración, el pan y el vino pierden su sustancia, para ser signo mediador de una nueva realidad, la del cuerpo y sangre de Cristo. Del pan y del vino no quedan más que las meras apariencias, sus dimensiones visibles, ya que no tienen su propia sustancia.

Esta conversión sustancial u ontológica está definida en la Iglesia como implicación que hace posible la presencia real y tiene lugar en la realidad objetiva de las cosas, independientemente de nuestra fe.

— Los conceptos de sustancia y especies los entiende la Iglesia en el sentido de realidad fundamental y apariencias de la misma. Tienen el alcance necesario para afirmar que lo que *aparece* como pan y vino *es en realidad* el cuerpo y la sangre de Cristo. En otras palabras: tales conceptos no tienen, en el dogma de la Iglesia, el sentido preciso del hilemorfismo, sino el sentido, más básico y universal, de realidad profunda y apariencia de algo. La misma Iglesia tiene una variada terminología para expresar esto: realidad fundamental, ontológica, especies, apariencias, etc.

— Se permite una ulterior profundización del misterio eucarístico, siempre y cuando se mantenga el sentido que la Iglesia ha dado a sus fórmulas.

VIII. REFLEXION TEOLOGICA

Presentamos ahora una reflexión personal y sistemática sobre la teología de la presencia real a la luz del Magisterio y

en atención, sobre todo, a la problemática que se ha suscitado en el siglo XX.

No cabe duda de que todo intento de presentar y acercar la Eucaristía a la comprensión de los fieles es positivo en sí mismo. Es laudable el deseo de resaltar el aspecto salvífico de la Eucaristía y, con ello, el intento de relacionarla con los otros misterios de nuestra fe. La conexión de la presencia eucarística con las otras presencias también reales de Cristo no sólo es un proceso legítimo, sino que cuenta incluso con el refrendo de Magisterio. No cabe duda tampoco de que el aspecto eclesial y escatológico de la Eucaristía ha quedado bien resaltado. En una palabra, toda la riqueza del misterio eucarístico ha sido puesta en evidencia.

Con todo, hay algunos aspectos que requieren una mayor precisión, pues se trata de ver si en el nuevo intento, de suyo laudable, de acercar el misterio eucarístico a los fieles se consigue mantener la peculiaridad de la presencia real.

1) La transustanciación, causa de la presencia real

Recordemos cómo Rahner defendía que Trento quería ofrecernos, con el concepto de transustanciación, una explicación lógica y no ontológica de la presencia real. A este respecto hemos de recordar que Schillebeeckx difiere totalmente de Rahner, pues ve en el cambio de los elementos eucarísticos no una repetición de la presencia real, sino una implicación ontológica de la misma.

Pues bien, ¿basta el hecho de la presencia y basta afirmar un cierto cambio de los elementos eucarísticos, sin especificar el modo como tiene lugar dicho cambio? Con otras palabras, ¿es indiferente cualquier tipo de cambio?

La fe de la Iglesia es clara en este sentido: no basta cualquier tipo de cambio; se requiere una conversión tal de los elementos eucarísticos, que de éstos no permanezca realidad alguna, sino las solas apariencias o especies, de suerte que podamos decir con toda propiedad que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. La Iglesia ha afirmado con toda propiedad que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. Y esta afirmación implica como causa la transustancia-

ción o conversión de toda la realidad del pan y del vino en la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Contra Lutero, que sostiene la presencia real, verdadera y sustancial del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, afirma Trento que porque Cristo dijo que lo que ofrecía bajo la apariencia de pan era realmente su cuerpo, por eso la Iglesia mantiene la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo [369]. Sólo por la conversión sustancial se puede afirmar con toda propiedad: «Esto es mi cuerpo». La transustanciación es, por lo tanto, la condición ontológica de tal afirmación, el medio o causa intrínseca que posibilita la peculiaridad de esta presencia, la cual implica que las apariencias de pan y vino no contengan otra realidad que la del cuerpo y la sangre de Cristo.

Esta es la fe de Trento, ratificada por la *Mysterium fidei* y por el *Credo del Pueblo de Dios*. Presencia real y transustanciación son dos afirmaciones de fe distintas, pero mutuamente relacionadas, por cuanto la transustanciación va implicada como causa en la afirmación de la presencia real.

Ahora bien, se ha dicho que la transustanciación es una teoría aislada de los demás misterios de la fe, algo que no se puede mantener por la *analogia fidei* y que habría que reformular en la línea ya conocida.

Pues bien, a esto habría que decir que la transustanciación tiene en el dogma de la encarnación un *analogatum princeps*. La Iglesia ha afirmado sin ambages que Jesús de Nazaret *es* Dios, de la misma manera que ha afirmado que la Eucaristía *es* la carne de nuestro Señor. Y no deja de ser sintomático que de la primera afirmación (Jesús *es* Dios) se ha llegado al término de «consustancial», análogo al de transustanciación [370]. Si afirmamos sin vacilación que Jesús *es* Dios, llegamos al consustancial de Nicea; si afirmamos que lo que parece pan y vino es el cuerpo y la sangre de Cristo, llegamos a la transustanciación de Trento. Ambos términos, «consustancial» y «transustanciación», implican un concepto de sustancia equivalente, que es el de realidad fundamental, y no hay ra-

[369] CONC. TRID., Ses.14 cap.4 (D 1642).

[370] Cf. P. L. CARLE, *Consubstantiel et transsubstantiation* (Bordeaux 1974).

zón para rechazar la terminología de Trento y mantener la de Nicea.

¿Qué ocurre, en cambio, cuando se olvidan las implicaciones ontológicas del misterio de la encarnación y de la Eucaristía, expresados en términos como «consustancial» y «transustanciación»? Que entonces no se sabe ya con exactitud lo que significa el verbo *ser* cuando lo aplicamos a Cristo (*es* Dios) o a la Eucaristía (*es* la carne de Cristo); la afirmación queda insegura y vacilante. Es lo que ocurre actualmente con las llamadas cristologías no calcedónicas, que terminan por reducir la presencia de Dios en Cristo a una actuación, definitiva, pero mera actuación. Se prescinde de un concepto metafísico de persona para aceptar otro fenomenológico: persona como conciencia. Dado que en Cristo hay conciencia humana, se concluye que es persona humana, si bien está llena de la presencia de Dios. Por ello habría que decir que en Cristo actúa Dios decisiva y salvíficamente, pero no se podrá decir ya con propiedad que *es* Dios.

El olvido de la filosofía nos hace retroceder hasta Lutero. Para él, la transustanciación era una injerencia de la razón y de la filosofía en el ámbito de la fe. Pero el caso es que no se rechaza una filosofía sin caer en otra, dado que nuestro pensar se refiere siempre a lo real. Y por ello en el fondo se siguió otra perspectiva, la nominalista, que, por medio de la consustanciación, deja insatisfechas las exigencias sacramentales de la Eucaristía. El pan no puede ser signo de una realidad que le es externamente yuxtapuesta en la teoría de la consustanciación.

La Iglesia católica ha defendido siempre que la fe implica la razón y la filosofía, al defender que la salvación sobrenatural implica y atañe a la creación y a la naturaleza humana. Por ello, defendiendo la transustanciación, está defendiendo que el cuerpo de Cristo penetra en la entraña misma de la realidad creada. De la misma manera que por la encarnación el Verbo en persona se hace hombre, por la transustanciación esta misma humanidad de Cristo sigue en el mundo y por la mediación de las especies eucarísticas se localiza en nuestro espacio y en nuestro tiempo. La transustanciación hace que la Eucaristía sea la prolongación sacramental de la Encarnación. La consustanciación, por el contrario, responde al dualismo

protestante del *simul iustus et peccator* y representa la negación misma de la ley de la encarnación y de la sacramentalidad. Con la consustanciación se desvirtúa la dinámica de la encarnación, haciendo del cuerpo de Cristo un cuerpo desvinculado del sacramento y de la historia.

Naturalmente, si Cristo no se encarna de nuevo ni se hace hipostáticamente pan, la transustanciación se presenta como el camino que permite que la encarnación perdure entre nosotros mediante las especies eucarísticas, en cuanto símbolo y mediación del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Creemos sinceramente que el dogma de la transustanciación no sólo salva el contenido de nuestra fe eucarística, sino que por sus implicaciones ontológicas nos enraiza en el realismo y nos libera del nominalismo, en el que se termina parando cuando se tiene miedo de usar el verbo *ser* con todas sus implicaciones.

Hoy en día hay una alergia al verbo *ser* debido tanto al influjo de la teología protestante, con su marcado acento fideísta, como al escepticismo metafísico de nuestra época. Ello conduce frecuentemente a un tipo de fe que cree, pero que no afirma, con todas las consecuencias. El fideísmo respecto a la existencia de Dios, la reticencia a afirmar que Cristo *es* Dios, y, en consecuencia, un mismo ser con el Padre, y el miedo a la transustanciación proceden de una misma raíz: una fe enferma por miedo al verbo *ser*, el retorno del nominalismo. En cuanto a nuestro tema, se puede decir que, quitando la transustanciación, cada uno entenderá la presencia real de una manera distinta.

Pero la transustanciación tiene, incluso, consecuencias para la misma antropología. Decíamos, al hablar de la antropología fenomenológica, que el cuerpo quedaba reducido a mera autoexpresión del espíritu, automanifestación sensible del mismo, en lo que se ha venido a llamar antropología unitaria.

No cabe duda de que todo dualismo antropológico es inaceptable, pero el problema se complica por el otro extremo cuando se priva al cuerpo de su propia subsistencia para hacerle símbolo ciertamente, pero de una realidad que no es otra que la del espíritu. ¿No estaremos, por tanto, retornando

a una antropología platónica, incapaz de dar al cuerpo su propia subsistencia? [371]

La transustanciación, en cambio, mantiene la subsistencia propia de la materia y del cuerpo, al decir que el cuerpo de Cristo se hace presente mediante su propia sustancia, su propia entidad subsistente.

Habrá que buscar, ciertamente, una antropología que supere el dualismo, pero creemos que no es camino acertado tratar de conseguir la unidad a base de eliminar uno de los términos: la subsistencia propia del cuerpo. Es curioso que en el fondo haya sido la fe cristiana la que, en contra de una filosofía platónica del pasado y una fenomenología actual, salvaguarde siempre el valor ontológico del cuerpo y de la materia.

2) El concepto dogmático de transustanciación y la terminología aristotélica

Hemos tenido ya ocasión de presentar la interpretación de Schillebeeckx sobre Trento, diciendo por nuestra parte que Trento disponía ya de una terminología hecha antes incluso de la llegada del hilemorfismo, pues toda la tradición había usado ya términos como «sustancia» y «especies» en cuanto sinónimos de realidad fundamental y apariencias de la misma. Decíamos también que, aunque Trento hubiese usado una terminología tomista, no existiría tampoco problema, dado que la Iglesia, incluso cuando toma términos de filosofías determinadas, los usa siempre en un entido básico y universal, válido para todas las mentalidades. Esto es lo que viene a afirmar Pío XII en la *Humani generis* al negar que la Iglesia se apoye en una determinada noción filosófica de sustancia y distinguiendo entre concepto dogmático y especulación de escuela. Lo mismo confiesa Pablo VI en la *Mysterium fidei* al

[371] Varios son los autores cuya doctrina hace pensar en el platonismo. I. de Montcheuil nos dice que el ser de las cosas materiales es ser signo de realidades espirituales, olvidando la autonomía de las cosas, por la que unas se distinguen de las otras. Leenhardt, al concebir el ser de la materia como signo de la realidad religiosa, conduce a una concepción extrínseca del ser. La misma desvalorización de la naturaleza humana de Cristo por parte de I. De Montcheuil, Schoonenberg y Smits nos hace preguntarnos por la consistencia de una filosofía que no concede valor ontológico a la materia (cf. J. A. SAYÉS, *La presencia real*... 269).

decir que las fórmulas de la Iglesia corresponden a conceptos que no están ligados a determinadas escuelas, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en su experiencia común.

En nuestro caso no cabe decir, pues, que los conceptos de especies y sustancia sean, en el campo del dogma, conceptos aristotélico-tomistas. Hay que distinguir entre conceptos tomistas y conceptos dogmáticos. El concepto dogmático de sustancia es sinónimo, en el uso mismo del Magisterio, de «realidad fundamental», «naturaleza, realidad ontológica»; el concepto de especies es sinónimo de «propiedades, apariencias, realidad fenoménica». Los conceptos dogmáticos no van más allá.

3) ¿La transignificación en lugar de la transustanciación?

Llegamos aquí al punto fundamental de la problemática moderna: el concepto de transignificación, ¿es alternativo del de transustanciación? ¿Supone sólo un cambio de lenguaje o altera el contenido mismo de nuestra fe eucarística?

Pablo VI afirmó en la *Mysterium fidei* que es insuficiente la sola transignificación o la sola transfinalización para explicar la peculiaridad de la presencia eucarística. Ciertamente, admite la encíclica un cambio de significación y finalidad de las especies eucarísticas, pero como consecuencia del cambio sustancial operado en profundidad y en la misma naturaleza de las cosas. Porque hay una nueva realidad ontológica debajo de las especies, adquieren éstas una nueva significación. Observemos que el sujeto de la transignificación son las especies eucarísticas y que la transignificación o cambio de sentido en las especies, es subsiguiente a la transustanciación o conversión de la realidad fundamental del pan y del vino.

Siguiendo la misma línea de la encíclica, no es difícil, a mi modo de ver, demostrar la fragilidad de la transignificación. Decíamos que, para la fenomenología existencial, el ser del pan es su significación antropológica y que Cristo transforma esta significación antropológica al convertir el significado natural del pan y del vino como alimento natural en un significado sobrenatural y hacer de estos elementos signo y medio de su entrega personal.

Pues bien, cualquiera puede constatar que con esta explicación no se consigue cambio alguno en el pan y en el vino en el sentido que exige nuestra fe, puesto que el pan y el vino consagrados siguen manteniendo su significado primitivo como alimento natural. Por consiguiente, con esta explicación habríamos conseguido añadir un significado sobrenatural a otro natural que no desaparece. Nos encontraríamos en una especie de consustanciación «dinámica». Permanecería todo el valor de realidad que tiene el pan y el vino antes de la consagración, puesto que permanecería todo su significado natural, y éste, no lo olvidemos, tiene en la fenomenología existencial valor de realidad fundamental.

Además, esta transignificación es algo que también tiene lugar en los demás sacramentos. También el agua bautismal tiene un significado como instrumento de limpieza. Cristo le confiere una nueva significación real y sobrenatural al convertirla en instrumento de limpieza de nuestro pecado, pero en ningún caso el agua deja de ser agua, por muy real que sea la nueva significación que Cristo le confiere. Nunca afirmamos que el agua bautismal pierda su realidad fundamental, su radical identidad de criatura. Solamente afirmamos que Cristo actúa a través de ella; de aquí que con la teoría de la transignificación no consigamos superar el nivel de presencia de Cristo en los demás sacramentos. Se trataría, como ocurre en éstos, de una presencia de Cristo por su acción.

Ahora bien, no podemos reducir la presencia real de Cristo en la Eucaristía a una presencia por su acción, a una presencia ofrecida, a una «presencia-para», una presencia que no queda acabada sino con la acogida fiel por parte del creyente. La peculiaridad del *res et sacramentum* eucarístico no es una realidad relacional y no plenamente acabada en sí misma; es la realidad absoluta del cuerpo y sangre de Cristo que afirmamos como único contenido fundamental de las especies de pan y vino. Una teología válida para explicar la acción de Cristo en los demás sacramentos es insuficiente para expresar y dar cuenta de la conversión del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo.

En este sentido, afirma claramente el *Credo del Pueblo de Dios* que todo el que quiera estar conforme con la fe católica debe mantener la presencia real de Cristo en la Eucaristía en

la objetividad misma de las cosas, independientemente de nuestro espíritu.

4) Una presencia sustancial

Entiéndase que este estar del cuerpo de Cristo allí donde están las especies no multiplica la sustancia del cuerpo de Cristo en sí misma. No es así, sino que la única, indivisible e inespacial sustancia del cuerpo de Cristo se hace presente entre nosotros a través de la múltiple y verdadera mediación de las especies eucarísticas. Lo que se multiplica son las especies eucarísticas, no el cuerpo de Cristo, único y común denominador de todas ellas en virtud de la transustanciación. Todas las conversiones eucarísticas tienen como término *a quo* panes diferentes, pero todas ellas tienen el mismo término *ad quem*, el cuerpo de Cristo. Divididas las especies, no se divide la sustancia del cuerpo de Cristo. La multiplicidad corresponde a las especies y a sus partes, no a la indivisible e inespacial sustancia del cuerpo de Cristo.

Aunque podamos decir que el cuerpo de Cristo está en el sagrario, aquí y allí, mediante la verdadera mediación de las especies, no imaginemos nunca la presencia de Cristo en la Eucaristía en términos físicos. Aparte de que la presencia de Cristo en este sacramento es sustancial, es decir, que el término directo de la conversión eucarística es la sustancia inespacial y metafísica del cuerpo de Cristo y no sus dimensiones cuantitativas, no podemos olvidar que éstas están glorificadas.

Mediante esta presencia sustancial del cuerpo y sangre de Cristo, es Cristo entero el que está presente en cada una de las especies y en cada una de sus partes, como define el concilio de Trento.

Finalmente, respecto a la duración de la presencia eucarística, recordemos la práctica de la Iglesia de que la presencia de Cristo en este sacramento permanece mientras duran las especies eucarísticas. El criterio de la duración no es nunca un criterio químico. La Iglesia, por exigencias sacramentales, sostiene que las partículas de pan, para ser consideradas como signo real y verdadero de la presencia del cuerpo de Cristo, han de ser tales que puedan ser estimadas como partículas o migas del pan por el sentido común y no por un punto de

vista químico (el polvo químico de pan no sería signo suficiente). La Iglesia mantiene el respeto y veneración por todas aquellas partes de pan que quedan en el altar y que todavía pueden ser consideradas como partículas de pan por el sentido común y vulgar.

5) **Transustanciación, un concepto asequible**

Una vez distinguidos los conceptos dogmáticos de sustancia y especies de los propiamente hilemórficos, queda por preguntarnos cómo entender esa sustancia en cuanto realidad fundamental y, consecuentemente, cómo entender la transustanciación.

Es muy frecuente que, cuando hablamos de sustancia, nos dejemos llevar por la imaginación espacial, pensando que la sustancia, quizás por su derivación etimológica de *sub-stare*, es algo que podríamos localizar «debajo» o «detrás» de las especies eucarísticas. Cuando pensamos, trabajamos siempre con la imaginación, y ésta puede jugar un papel decisivo y desorientador.

Ahora bien, el concepto de sustancia no tiene nada que ver con la localización espacial; es el concepto de sustancia como *ser en sí,* como realidad objetiva, como aquello que subsiste en sí mismo *(ens in se).* Es el concepto primitivo de subsistencia, aunque este concepto, en virtud del dogma cristológico, asumió con el tiempo la significación de sustancia completa, independiente y racional, identificándose con el concepto de persona. Con todo, en su primera acepción (acepción que asumimos aquí), subsistencia significa la realidad objetiva, lo que existe en sí mismo, lo que puede ser sujeto de diversos predicados, pero no admite ser predicado de ningún otro sujeto.

Las cosas materiales, el pan y el vino entre ellas, tienen múltiples manifestaciones sensibles; pero, independientemente de ellas, serán siempre algo que subsiste en sí mismo. Una cosa es su experimentabilidad y otra su subsistencia. Un animal puede captar todo lo que en el pan y en el vino es experimentable, pero no puede captarlos como objetos distintos de él mismo, como lo que está frente a él *(ob-iectum),* porque no capta su ser propio y objetivo, no los capta como subsis-

tentes; percibe todas las notas sensibles del pan y del vino, pero no esta otra de valor metasensible y metafísico, propia, sin embargo, de las cosas materiales. Y no somos nosotros los que conferimos a las cosas esta su propia subsistencia. Por encima de todas las significaciones que el hombre quiera dar a la materia, ésta posee una subsistencia propia, independiente del conocimiento humano, recibida de Dios por creación. Por la creación, las cosas han venido a la existencia, han recibido una subsistencia propia, una autonomía ontológica. Es sobre esta autonomía ontológica de las cosas recibida de Dios por creación sobre la que el hombre puede poner todos los significados que quiera, subsiguientes siempre al ser fundamental que Dios da a las cosas al crearlas.

Hace años tuve un profesor de fenomenología fuertemente imbuido de la fenomenología existencial, el cual, para demostrarnos que las cosas materiales carecen de significación ontológica cuando se las priva de su relación al hombre, nos proponía imaginarnos que una novela famosa —por ejemplo, el *Quijote*— hubiese sido encerrada desde un principio en una cámara, de tal modo que nadie hubiese tenido contacto con ella. En este caso preguntaba el profesor: ¿podríamos seguir hablando de una novela? ¿Qué existencia y que significación habría tenido? No cabe duda de que la novela así encerrada habría perdido su significación; pero tampoco hay duda (pensaba yo) de que en la cámara mencionada subsistiría algo. No somos nosotros los que conferimos la subsistencia propia a la materia, ya que ésta la posee independientemente de nuestro conocimiento.

Así, pues, la materia tiene un ser propio y objetivo, una subsistencia de valor metasensible y metafísico independiente de nuestro conocimiento. Esta subsistencia no está ni detrás ni debajo de lo que podamos percibir por los sentidos. Está íntimamente ligada a lo sensible y es, sin embargo, distinta de ello, pues es de valor metasensible y metafísico. Y no somos nosotros los que la conferimos, sino Dios creador, que ha dado ser propio y subsistencia a todas las cosas.

Según esto, cuando la fe nos dice que cambia la sustancia del pan y del vino en la del cuerpo y la sangre de Cristo, se pretende decir que del pan y del vino no queda sino las solas apariencias. El pan y el vino no tienen ya su ser propio, su

identidad real. No subsisten ya en sí mismos, a pesar de que físicamente nada haya cambiado. Después de la consagración no existe otra realidad fundamental o subsistencia (las tomamos como sinónimas) que la del cuerpo de Cristo, que, como criatura, posee también valor de realidad y propia subsistencia en sí mismo. El Verbo creador, en virtud del cual todas las cosas tienen su propia subsistencia (Col 1,15-18), convierte la realidad creatural o subsistencia del pan y del vino en la de su cuerpo y sangre. Del pan y vino no queda más que la figura exterior o física como signo y mediación de la nueva realidad. Podríamos decir que las especies eucarísticas han perdido su propia autonomía ontológica, para no ser sino signo mediador de una nueva realidad, la del cuerpo y sangre de Cristo [372].

[372] Hablamos de mediación de las especies. Desde el punto de vista dogmático, no hay inconveniente alguno en sostener que las especies de pan y vino participan el propio ser y la propia subsistencia creaturales del cuerpo y sangre de Cristo para ser signo real y verdadera mediación de lo que ahora hacen presente y significan: la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.

La doctrina del *accidens sine subiecto* no pertenece a la fe de la Iglesia (recordemos lo dicho a propósito de Constanza, la desaparición de lo relativo al *accidens sine subiecto* en el concilio de Florencia, la ausencia de este tema en Trento y en todo el Magisterio posterior). Es una teoría propia de una determinada escuela teológica que, aparte de tener serios inconvenientes metafísicos (cf. J. A. SAYES, *La presencia real...* 267-268), diluye la verdadera mediación sacramental de las especies de pan y vino, al hacerlas signo de una realidad a ellas ajena y extraña.

Aun diciendo por nuestra parte que las especies eucarísticas pueden participar del ser y subsistencia propias del cuerpo y sangre de Cristo, se comprende que tales especies no aportan al cuerpo de Cristo ningún nuevo ser por la sencilla razón de que las especies son pura apariencia de ser. Son, más bien, las especies las que reciben un nuevo ser al participar el ser o subsistencia propios del cuerpo creado de Cristo, y si las especies pertenecen al campo de la física, no pueden afectar a una realidad metafísica como es la sustancia del cuerpo de Cristo, de la que más bien reciben el ser, convirtiéndose en auténtica mediación de la misma. No podemos decir que el cuerpo de Cristo se hace pan, pues de éste no quedan más que las especies; toma ciertamente la forma de pan. Ahí está la fe de la Iglesia, que dice que las especies de pan «contienen» la realidad del cuerpo de Cristo o, como dice la *Declaración* de la Comisión cardenalicia del *Catecismo holandés*, «contienen y designan» (cf. AAS 60 [1968] 689). No debemos escandalizarnos de que tome la forma de pan el cuerpo de Cristo, cuando el mismo Verbo en persona no sólo tomó la forma exterior de hombre, sino que se hizo realmente hombre. La sacramentalidad eucarística prolonga, dentro de su peculiaridad, la sacramentalidad propia de la encarnación.

6) Transustanciación y misterio

De todos modos, cuando hablamos de conversión sustancial, de ninguna manera queremos suprimir el misterio.

Las formulaciones de fe no son una pretensión racionalista, sino el intento de situar el misterio en su verdadera dimensión y en sus obvias implicaciones. Se trata de determinar los límites más allá de los cuales se desvanece la peculiaridad de nuestra fe. Cuando el concilio de Nicea usa la fórmula de «consustancial» para expresar la unidad de ser que reina entre Jesús de Nazaret y Dios Padre, no pretende con ello dominar el inmenso horizonte de la esencia divina, sino, eso sí, salvar la naturaleza divina de Cristo en la confesión de un solo Dios. De modo semejante, la acción transustanciadora de Dios en la Eucaristía es una acción de la que sólo conocemos el efecto (conversión de los elementos eucarísticos) y que en sí misma nos resulta totalmente misteriosa, ya que es parangonable a la acción trascendente de Dios en la creación. Sólo sabemos que Dios es el dueño de la creación y que ésta se encuentra en sus manos, como el barro en las manos del alfarero.

Sin embargo, con la fórmula de la transustanciación confesamos no sólo que nuestra fe eucarística no es imposible, a pesar de lo que nos dicen los sentidos sobre los elementos eucarísticos, sino incluso que lo que parece pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo, con un valor absoluto para todos los hombres. No podemos creer sin saber lo que creemos, porque el creer implica siempre un saber. No podemos creer sin un contenido y una cierta explicitación de nuestra fe. La fe o nos hace creer en cosas que son reales, o es una fe sin contenido. Ante lo que la fe nos dice de lo que aparece a nuestros sentidos como pan y vino, no podemos reprimir en nuestro interior la pregunta inevitable y espontánea: ¿qué son en realidad?, como tampoco podemos evitar la pregunta ante Jesús de Nazaret: ¿quién es en realidad? Si afirmamos que Jesús *es* Dios, llegamos al «consustancial» de Nicea. Si afirmamos en serio «esto *es* mi cuerpo», llegamos a la transustanciación. Olvidemos la transustanciación y ya no sabremos cuál es el alcance de ese *es*.

Esto no significa que se defienda una objetivización en el sentido de que se cosifique la presencia real, porque es obvio

que no podemos entender esta presencia en términos físicos; pero sí se defiende una objetividad de esta presencia, la objetividad de unas palabras que la Iglesia ha entendido siempre en sentido real: «esto es mi cuerpo».

7) Transustanciación y teología

No cabe duda de que, a lo largo de los esfuerzos hechos por presentar el misterio eucarístico en toda su riqueza y en forma acorde a la mentalidad de hoy, se han recuperado ciertos aspectos marginados en la teología anterior y se ha contribuido a presentar de forma integral la riqueza toda de este misterio central de nuestra fe. En este sentido, la analogía de la fe no puede sino enriquecer el misterio eucarístico.

En el contexto de las diversas presencias de Cristo

De legítimo podemos calificar el estudio de la presencia real de Cristo en la Eucaristía en conexión con las otras presencias, también reales, de Cristo en su Iglesia. Cristo, en su solicitud por su esposa, todavía en camino hacia la patria, continúa presente entre los suyos en una rica gama de presencias que culminan en la eucarística.

Esta tendencia a considerar la presencia eucarística en el marco de las otras presencias reales es algo no sólo propio de teólogos como Schoonenberg, Davis, Schillebeeckx y otros, sino que existía ya en el magisterio de la Iglesia. Es una perspectiva que había adquirido carta de ciudadanía: aparece ya en la encíclica *Mediator Dei* [373], se perfecciona en la constitución del Vaticano II sobre la liturgia [374] y encuentra toda una elaboración aún más detallada en la encíclica *Mysterium fidei*, de Pablo VI [375].

De este modo se consideran conjuntamente los diversos modos de presencia de Cristo, lo cual resulta enriquecedor, porque unos iluminan a otros. De todas formas, hay que tener en cuenta que cada uno de estos modos, en su inseparable conexión con los demás, encierra una peculiaridad de realización que lo diferencia y distingue. También aquí entra la analogía. En este sentido, la encíclica *Mediator Dei* y la constitu-

[373] AAS 39 (1947) 528.
[374] Const. *Sacrosanctum Concilium* 7.
[375] AAS 57 (1965) 762-763.

ción sobre la liturgía afirman que la presencia de Cristo alcanza el culmen de su realización en la eucarística. Más aún, la *Mysterium fidei* califica a esta presencia de real «por antonomasia», puesto que es «sustancial», y por ella se hace presente Cristo, Dios y hombre, todo e íntegro.

En el marco de la Iglesia y la escatología

Hoy en día se va tomando cada vez más conciencia de la relación de la Eucaristía con la Iglesia. Al comprender la acción eucarística como una entrega de Cristo a la Iglesia, se ha visto esta relación íntima con el cuerpo místico de Cristo. La legitimidad de esta perspectiva se desprende del hecho de que el cuerpo místico de Cristo nace de su cuerpo personal. Este es el núcleo y el fundamento del que nace la Iglesia.

En esta línea de pensamiento, Schillebeeckx llega a la conclusión de que la Eucaristía es la forma sacramental de la entrega de Cristo a la Iglesia, de tal modo que el pan y el vino se convierten en signos realizadores de tal entrega. Pero, según él, los elementos eucarísticos vehiculan tanto la entrega de Cristo a la Iglesia como la de la Iglesia a Cristo: son signo y realización de la recíproca entrega de ambos [376]. No sólo Cristo está presente en los elementos eucarísticos entregándose a su Iglesia, también ésta está presente en ellos entregándose a Cristo [377].

No podemos dejar de estar de acuerdo con la perspectiva eclesial de la Eucaristía: la Iglesia nace y se nutre de la entrega de Cristo en este sacramento. De todos modos, es preciso hacer una matización: la entrega de Cristo a la Iglesia se realiza mediante la mediación de su propio cuerpo personal que se afirma como único contenido de las especies de pan y vino. En la Eucaristía la entrega de Cristo a la Iglesia sigue la ley de la encarnación, en virtud de la cual el cuerpo humano de Cristo, permaneciendo en su autonomía, se constituye en fuente de gracia para la Iglesia. Cristo se entrega a través de su propio cuerpo, única realidad bajo las especies de pan y vino, de modo que la Iglesia se hace presente a Cristo en la medida en que se apropia este cuerpo personal de Cristo y nace como consecuencia de esta apropiación.

[376] E. SCHILLEBEECKX, *La presencia real...* 171-172.

[377] Ibid.

No es que la Iglesia esté presente en la Eucaristía como lo está el cuerpo de Cristo, sino que la Iglesia nace de la Eucaristía como nace de la encarnación. La Iglesia no está presente en la Eucaristía al mismo nivel que Cristo, sino que lo está porque encuentra en ella su fuente y fundamento. Hay una jerarquía clara. Cristo está presente en primer lugar y la Iglesia lo está en consecuencia. Es la misma jerarquía que hay entre la encarnación y la Iglesia. Si la Eucaristía es un convite en el que la Iglesia se hace presente a Cristo, ello se debe a que la Iglesia se alimenta del cuerpo personal de Cristo, único contenido de las especies eucarísticas.

Asimismo, es imprescindible estudiar la Eucaristía en relación con la escatología. El cuerpo de Cristo que se hace presente en la Eucaristía es su cuerpo glorificado. Por ello, la Eucaristía es la prenda de la gloria futura, perspectiva tan señalada en los Padres y en el mismo concilio de Trento. Podemos decir con verdad que la Eucaristía es el triunfo de Cristo establecido ya en el seno de la Iglesia. No necesita, pues, credenciales el intento de relacionar la Eucaristía con la escatología.

Ahora bien, cuando se trata de estudiar la conversión eucarística a la luz de la transformación escatológica de la materia, como es el caso de Durrwell, no podemos olvidar que entre ambas hay una clara diferencia. Los cuerpos no pierden en la gloria su condición fundamental de criaturas. En la salvación del hombre, ni el conocimiento de fe ni la visión con la transformación misteriosa de la carne eliminan el carácter de criatura del cuerpo humano ni su propia subsistencia, porque ni la fe ni la visión suprimen la naturaleza humana. La elevación gratuita instaurada por Cristo y que llegará a su consumación en la gloria, no sustituye a la naturaleza, ya que la eternidad viene siempre a nosotros como gracia, y la gracia no suprime nunca la naturaleza. Por ello, si el cuerpo humano ha de ser salvado, también él mantendrá en el cielo su identidad de criatura a pesar de la transformación misteriosa que experimente.

De todos modos (y esto es lo que se debe resaltar), en la transustanciación no tenemos una transformación de este tipo. El pan y el vino consagrados no se convierten, en modo alguno, en pan y vino gloriosos, sino que pierden su ser fun-

damental y su radical identidad de criaturas al convertirse en el ser creatural del cuerpo y de la sangre de Cristo.

No podemos olvidar que la peculiaridad de la presencia eucarística no es que en estos signos de pan y vino se haga presente Cristo glorioso por medio de su acción. No sería necesaria la conversión sustancial si se tratase de una elevación sobrenatural por la que Cristo glorioso, entregándose a través de los signos eucarísticos, nos hiciera partícipes de su vida escatológica. Esto también ocurre en los demás sacramentos, que poseen elementos que no pierden su identidad básica. Por eso, una relación estrecha del pan y del vino con un *eschaton* que no puede ser incluido en términos terrestres, conduce a una relación de gracia y a una instrumentalización que no priva a los elementos interesados de su radical identidad. Sería una elevación que deja intacto el nivel creatural del pan y del vino, pues ni la gracia ni la escatología (gracia consumada) eliminan jamás el ser natural de las criaturas. Para poder decir que lo que parece pan no tiene otra realidad que la del cuerpo de Cristo, se requiere un cambio ontológico. La Eucaristía no puede olvidar las exigencias de la ontología.

No basta decir que es la persona del Verbo la que se hace presente en la Eucaristía por la asunción de los dones de pan y vino en virtud de la fuerza de Cristo resucitado. La fe de la Iglesia nos exige confesar que la persona del Verbo se hace presente mediante la realidad de su cuerpo, al que no podemos despojar nunca de su identidad creatural so pena de volatilizar la encarnación. El cuerpo de Cristo sigue existiendo en el cielo en su identidad de criatura, de modo que Cristo continúa intercediendo por nosotros ante el Padre de una forma genuinamente humana. Si en la encarnación hizo suya nuestra propia carne para redimirnos por ella, este instrumento de redención que es la carne sigue ejerciendo su función salvífica en la intercesión celeste de Cristo por su Iglesia. La encarnación continúa en el cielo, y Cristo sigue poseyendo en él su propio cuerpo humano, pues la transformación que éste ha experimentado con la glorificación no elimina su condición de criatura.

La carne gloriosa de Cristo no está sujeta a las leyes físicas, pero se inscribe, como toda criatura, dentro de los límites ontológicos del ser creado. Podemos decir con toda

propiedad que el cuerpo creado de Cristo, nacido de María y crucificado por los hombres, continúa en el cielo en su identidad fundamental de criatura, y con Pablo VI podemos decir también que el cuerpo glorioso de Cristo se hace presente en la Eucaristía no en virtud de una pretendida naturaleza pneumática presente en todas partes, sino por medio de su sustancia [378].

Hay que seguir distinguiendo las dos naturalezas de Cristo en el cielo, porque en él perdura la encarnación, mientras que privar al cuerpo resucitado de Cristo de su identidad creatural es volatilizar la encarnación y volver a las posiciones gnósticas combatidas por San Ireneo. Justamente es la Eucaristía la que nos hace conscientes de que la encarnación perdura en el cielo, pues no confesamos que en ella esté presente la persona de Cristo de una forma indeterminada, sino que decimos que en ella perdura el cuerpo nacido de María y resucitado, este instrumento humano de salvación. De nuevo, como en tiempos de San Ireneo, tenemos que volver a confesar la presencia de esta realidad humana y humilde que es la carne de Cristo frente a concepciones platonizantes que volatilizan el realismo de la encarnación y en las que caen, sin saberlo, los mayores enemigos de Platón.

IX. RESERVA Y CULTO EUCARISTICO [379]

1) Prolongación sacramental de la encarnación

La presencia de Cristo en la Eucaristía es una presencia que, según la tradición de la Iglesia, desborda los límites de la

[378] Enc. *Mysterium idei:* AAS 57 (1965) 764.

[379] L. CATTANEO, *L'adorazione eucaristica,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero* 941-956. A. X. MONTEIRO, *Presencia real permanente y adoración eucarística,* en *Eucaristía y vida cristiana. IV Semana de Teología Espiritual. Toledo 1978* (Madrid 1979) 121-138; L. CIAPPI, *La Eucaristía, centro de la vida y de la actividad cristiana,* en ibid., 247-261; F. CALLAEY, *Origene e sviluppo della festa del «corpus Domini»,* en A. PIOLANTI, o.c., 907-933; O. GREGORIO, *Visite al Ss. Sacramento,* en A. PIOLANTI, o.c., 987-1005; P. BROWE, *Textus antiqui de festo Corporis Christi* (Münster 1934); J. GALOT, *Théologie de la présence eucharistique:* Nouv. Rev. Théol. (1963) 19-39; A. DUVAL, *Le concile de Trente et le culte eucharistique: Studia eucharistica* (Anversa 1946) 379-413; E. BERTAUD-G. VASSALI-E. G. NÚÑEZ-R. FORTIN, *Dévotion eucharistique* (art. *Eucharistie),* en Dict. Spir. Asc. Myst. (Paris 1931) 1621-1648.

celebración. Al confesar que la Eucaristía es la carne de nuestro Señor Jesucristo, ha visto en ella una prolongación sacramental de la encarnación. En efecto, en los demás sacramentos está Cristo presente por medio de su acción, y su presencia dura tanto cuanto la acción sacramental que se celebra; pero en la Eucaristía es la encarnación misma lo que se hace presente.

La Iglesia ha afirmado que la Eucaristía es la carne de nuestro Señor con la misma fuerza con la que afirma que Jesús de Nazaret es Dios. Por la Eucaristía puede decir la Iglesia que Cristo está entre nosotros y no sólo que actúa. Por ello, el concilio de Trento afirmó que Cristo está presente en la Eucaristía no sólo durante la comunión, sino antes y despues [380], pues en este sacramento no deja de estar presente el Señor, digno de toda adoración, por el hecho de haber sido instituido para ser comido y bebido [381]. Por eso, la Eucaristía es la perenne Navidad, el Emmanuel eterno, la prolongación sacramental de la encarnación.

Ya en el Antiguo Testamento había mostrado Dios la intención de habitar permanentemente entre su pueblo. A propósito de la tienda de reunión había declarado: «Habitaré en medio de los hijos de Israel y seré su Dios» (Ex 29,45). Aparte de la asistencia general con la que Dios cuida y conduce a su pueblo, quiere adaptarse también a la existencia de los hombres, habitando en una tienda análoga a las tiendas nómadas. En ella se reunirá Dios con su pueblo y se encontrará con Moisés (Ex 30,6).

Más tarde, el templo de Jerusalén sería el lugar en el que los israelitas irían a «ver el rostro» de Dios (Is 1,12; Ex 23,15-17; 34,20-24; Dt 16,16; 31,11). Era el lugar por el que suspiraba el levita, recordando el tiempo cuando iba a la casa de Dios con cantos de alegría y alabanza: «Mi alma tiene sed de Dios, del Dios viviente; ¿cuándo iré a ver el rostro de Dios? (Sal 42,3). Dice el P. Galot comentando este pasaje: "Estar lejos del santuario y no poder acercarse a él significaba estar privado de Dios mismo, privado de la contemplación de su rostro. Si la felicidad del cielo se define por la visión de

[380] CONC. TRID., Ses.XIII, can.4 (D 1654).
[381] Ibid., cap.5 (D 1643).

Dios cara a cara, la presencia de Dios en el templo es una imagen de la presencia dada a los elegidos en el cielo, y el acto de culto que consiste en ir a ver el rostro de Dios es preludio de la vida eterna» [382].

Con todo, esta presencia de Dios culminaría, de forma insospechada para los judíos, en el misterio de la encarnación, por el que «el Verbo se ha hecho carne y ha habitado entre nosotros» (Jn 1,14). El Verbo que emplea San Juan, *skenoûn*, significa «vivir bajo la tienda», evocando con ello la tienda en la que habitaba Yahveh en medio de su pueblo. Por la encarnación, Dios habita verdaderamente entre nosotros, y lo que ofrecía Dios a los hebreos, lo ofrece ahora Cristo de una forma superior. Es San Juan el que resalta como nadie este aspecto: el pan que baja del cielo es Cristo mismo que se da a comer en la Eucaristía. En el evangelio de Juan, la encarnación culmina en la Eucaristía.

Por otra parte, la encarnación no es un hecho transitorio, pues sigue siendo en el cielo la base permanente de la intercesión humana de Cristo por su Iglesia, y es justo pensar que esta función salvífica y perenne de la encarnación encontrara en la tierra no sólo una correspondencia análoga, como es la condición humana y externa de la Iglesia, sino una real y verdadera continuación en el hoy y aquí de la Iglesia. La Iglesia no sólo está asistida por el influjo continuo del Espíritu Santo o acompañada por la fuerza de la gracia, de la palabra de Dios y de los sacramentos, sino que posee en su seno a Cristo mismo en persona, fuente y origen de toda gracia.

La encarnación constituyó a Cristo en sacramento original, en acceso único a Dios, de tal manera que el encuentro con Jesús es el encuentro con Dios; pero este misterio de salvación, que encuentra la plenitud de su eficacia cuando la humanidad de Cristo es glorificada por la resurrección y cuando Cristo, como hombre, se convierte en fuente perenne de la efusión del Espíritu Santo, sigue presente entre nosotros, pues Cristo en persona continúa entre nosotros al tomar la figura sacramental del pan y del vino. Cristo, pues, como sacramento original, ha mantenido su condición terrestre y sacramental, continuando presente entre nosotros como acceso

[382] J. GALOT, *Eucharistie vivante* (Bruges ^{2}1963) 296-297.

cualificado al Padre bajo la forma exterior de pan. Cristo continúa entre nosotros como cumbre de la economía sacramental, como autor de la gracia y causa perenne de nuestra santificación.

2) La reserva eucarística

La Iglesia ha legitimado la práctica de la reserva eucarística como consecuencia lógica de la fe en la presencia del todo singular que Cristo realiza en este sacramento.

En clara correspondencia a las palabras de Cristo, la Iglesia primitiva solicitaba a los fieles a conservar con suma diligencia la Eucaristía que llevaban a los enfermos. Existía también la costumbre de llevarse a casa la Eucaristía para comulgar en los días en los que no se podía asistir a la celebración eucarística. Consta que los fieles creían, como recuerda Orígenes, que pecaban si algún fragmento caía por negligencia [383], y Novaciano reprueba al que, «saliendo de la celebración dominical y llevando aún consigo, como se suele, la Eucaristía..., lleva el cuerpo santo del Señor de aquí para allá» corriendo a los espectáculos y no a casa [384]. Esta costumbre de llevarse la Eucaristía a casa estaba justificada aún más en tiempos de persecución o en caso de vida monástica [385].

Asimismo, los residuos que quedaban de la Eucaristía para el día siguiente eran considerados como fuente de santificación. Cirilo de Alejandría sostiene que en este caso «ni se altera Cristo..., ni se muda su sagrado cuerpo, sino que persevera en él la fuerza, la potencia y la gracia vivificante» [386].

Cristo está presente en el tabernáculo con una eficacia superior a la que tuvo en Palestina, pues mientras en Palestina «aún no había espíritu, pues todavía Jesús no había sido glorificado» (Jn 7,39), el Cristo del tabernáculo es la víctima gloriosa que se ofrece continuamente ante el Padre enviándonos al Espíritu Santo.

La oración ante el tabernáculo quiere identificarnos con esa víctima gloriosa que nos quiere incorporar continuamente a su estado pascual. Por ello el diálogo con Cristo presente en

[383] ORÍGENES, *Sobre el Exodo* Hom.13,3: PG 12,391.
[384] NOVACIANO, *De spectaculis:* CSEL III p.8.
[385] Cf. SAN BASILIO, *Epist.*93: PG 32,483-486.
[386] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist. ad Calosyrium:* PG 76,1075.

el tabernáculo es una motivación continua a la participación sacramental de Cristo que es la misa y que se realiza especialmente por la comunión. De ahí que la instrucción *Eucharisticum Mysterium* nos recuerda que no debemos olvidar que el encuentro con Cristo en el tabernáculo es algo que no sólo proviene de la celebración eucarística, sino que conduce a ella, de modo que el sacrificio eucarístico es fuente y culminación de todo el culto de la Iglesia y de toda la vida cristiana [387].

Cristo en el tabernáculo sigue presentándose como alimento espiritual, como una llamada continua al encuentro personal, como una invitación a reproducir en nosotros sus mismos sentimientos (Flp 2,5). Es preciso tener en cuenta de una forma particular esta dimensión del encuentro y del diálogo personales con Cristo en el tabernáculo.

¿Cómo olvidar a Cristo presente en el tabernáculo? Si Cristo ha querido darnos esta presencia suya tan cualificada, ¿no será que a través de ella ha querido darnos las gracias que necesitamos para la vida cristiana? ¡Cuánto deben a esta presencia los santos, sacerdotes y fieles que se han sentido seducidos por ella! A veces tiene uno la impresión de que la gran diferencia entre un sacerdote y otro, entre un seglar y otro seglar, está en esto, en el simple trato con Cristo sacramentado, que unos practican sin poder prescindir de ello y otros olvidan inexplicablemente. La vida cristiana se encierra en una sola palabra: Cristo, ¡y Cristo está ahí! ¡Cristo está ahí! Esto explica la alegría de unos y la tristeza de otros. Es así de simple y así de sencillo.

De aquí que Pablo VI nos haya dicho: «Durante el día, los fieles no omitan el hacer la visita al Santísimo Sacramento, que debe estar reservado en un sitio dignísimo, con el máximo honor en las iglesias, conforme a las leyes litúrgicas, puesto que la visita es prueba de gratitud, signo de amor y deber de adoración a Cristo nuestro Señor allí presente..., pues (Cristo) día y noche está en medio de nosotros, habita con nosotros, lleno de gracia y de verdad (cf. Jn 1,14); ordena las costumbres, alimenta las virtudes, consuela a los afligidos, fortalece a los débiles, invita a su imitación a todos los que se

[387] Instr. *Eucharisticum mysterium* 3: AAS 59 (1967) 542.

acercan a él, a fin de que con su ejemplo aprendan a ser mansos y humildes de corazón y a buscar no las propias cosas, sino las de Dios. Cualquiera, pues, que se dirige al augusto sacramento eucarístico con particular devoción y se esfuerza en amar, a su vez, con prontitud y generosidad a Cristo, que nos ama infinitamente, experimenta y comprende a fondo, no sin grande gozo y aprovechamiento de espíritu, cuán preciosa sea la vida escondida con Cristo en Dios (cf. Col 3,3) y cuánto valga entablar conversaciones con Cristo; no hay cosa más suave que ésta, nada más eficaz para recorrer el camino de la santidad» [388].

Pero este contacto con Cristo en el tabernáculo no es algo meramente individual. Uno no puede identificarse con Cristo sin hacer propia la causa de la Iglesia y la causa de todos los hombres que no le conocen. El contacto con Cristo en el tabernáculo necesariamente será también un contacto con su Iglesia, pues Cristo está presente en él como eje perenne de su cuerpo místico. Dice así Pablo VI:

«La Eucaristía es conservada en los templos y oratorios como centro espiritual de la comunidad religiosa y parroquial; más aún, de la Iglesia universal y de toda la comunidad, puesto que bajo el velo de las sagradas especies contiene a Cristo, cabeza invisible de la Iglesia, Redentor del mundo, centro de todos los corazones, "por quien son todas las cosas, y nosotros por él" (1 Cor 8,6)» [389].

La presencia de Cristo en el tabernáculo tiene necesariamente esta función eclesial; por ello Pablo VI exhorta a los pastores:

«No ceséis de persuadir a vuestros fieles que, acercándose al misterio eucarístico, aprendan a hacer propia la causa de la Iglesia, a orar a Dios sin interrupción, a ofrecerse a sí mismos al Señor como agradable sacrificio por la paz y la unidad de la Iglesia, a fin de que todos los hijos de la Iglesia sean una sola cosa y tengan el mismo sentimiento; ni haya entre ellos víctimas, sino que sean perfectos en una misma manera de sentir y de pensar, como manda el Apóstol (cf. 1 Cor 1,10)» [390].

[388] Enc. *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 771.
[389] Ibid. 772. [390] Ibid.

3) El culto de adoración

Ha sido también una constante de la Iglesia la práctica de adorar a Cristo presente en el tabernáculo. La adoración de Cristo en la Eucaristía es consecuencia ineludible de su presencia real. Es un deber y obligación de la Iglesia, que quiere agradecer la condescendencia de Dios al estar presente entre nosotros. San Agustín expresa de forma cabal este sentimiento cuando dice que no sólo no pecamos adorando la carne que Cristo nos da a comer, sino que pecamos no adorando [391].

En la Iglesia primitiva, la Eucaristía era públicamente adorada, pero únicamente en el marco de la misa y la comunión. En el siglo XII, como tuvimos ocasión de ver, se introdujo en Occidente la elevación de la hostia en el momento de la consagración, y en el XIII comenzó la práctica de la adoración fuera de la misa, a partir, sobre todo, de la instauración de la fiesta del Corpus Christi. Ya en el siglo XIV surgió la exposición sacramental y, en el Renacimiento, se erigió el tabernáculo sobre el altar.

El concilio de Trento ratifica la legitimidad de la adoración eucarística diciendo que nadie debe dudar de que «los cristianos tributan a este santísimo sacramento, al adorarlo, el culto de latría que se debe a Dios verdadero, según la costumbre, siempre aceptada, de la Iglesia católica. Porque no debe dejar de ser adorado por el hecho de haber sido instituido por Cristo, el Señor, para ser comido».

Por su parte, Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios*, califica la adoración de verdadera obligación: «Estamos obligados, por obligación ciertamente suavísima, a honrar y adorar la hostia santa que nuestros ojos ven, al mismo Verbo encarnado que éstos no pueden ver y que, sin embargo, se ha hecho presente delante de nosotros sin haber dejado los cielos» [392].

Este culto, recuerda Juan Pablo II [393], debe manifestarse en todo encuentro nuestro con el santísimo sacramento, tanto cuando visitamos las iglesias como cuando las sagradas espe-

[391] SAN AGUSTÍN, *Enarr. in Ps. 98,9:* PL 37,1264.

[392] *Credo del Pueblo de Dios* n.26: AAS 60 (1968) 443.

[393] JUAN PABLO II, *Carta a los obispos sobre el misterio y el culto de la Eucaristía* n.3: AAS 72 (1980) 118.

cies son llevadas o administradas a los enfermos. Son muy diversas las formas como se expresa este culto a Cristo sacramentado: plegarias personales ante el Santísimo, horas de adoración, exposiciones breves o solemnes, bendiciones eucarísticas, congresos. En particular, la procesión del Corpus Christi, de tanta raigambre en nuestra patria, quiere ser un acto de culto público tributado a Cristo, presente en la Eucaristía.

En este sentido, recuerda el Papa actual que la «animación y robustecimiento del culto eucarístico son una prueba de esa auténtica renovación que el concilio se ha propuesto y de la que es el punto central... La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico. Jesús nos espera en este sacramento del amor. No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración, en la contemplación llena de fe y abierta a reparar las graves faltas y delitos del mundo. No cese nunca nuestra adoración» [394].

En verdad, el culto de adoración a Cristo en la Eucaristía, más que una obligación, es una necesidad. La adoración eucarística nace del sentimiento profundo y desinteresado de reconocimiento y de acción de gracias porque Cristo, Dios y hombre, está entre nosotros. La presencia personal de Cristo entre nosotros justifica por sí misma nuestra gratitud y nuestra adoración. Si no se adora, es que no se cree que Cristo está ahí. Preferimos que Dios esté lejos, en la nube de su trascendencia, porque de esa manera nosotros nos sentimos protagonistas únicos de nuestra vida y no nos sentimos interpelados por el amor a Dios, que se ha hecho humilde y pequeño. Molesta un Dios tan cercano, porque nos echa en cara nuestro orgullo. Sin embargo, no hay nada que engrandezca tanto al hombre como ponerse de rodillas delante del sagrario. Es la verdad que escandaliza y la verdad que salva.

[394] Ibid., 119.

CAPÍTULO IV

EL SACRIFICIO EUCARISTICO.

Después de estudiar la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía en la tradición de la Iglesia, abordamos ahora el tema sacrificial. Como veremos, no es posible tener entre nosotros el sacrificio de Cristo en la cruz si no tenemos la presencia de su cuerpo y sangre. Aunque la presencia del sacrificio de la cruz y la del cuerpo y de la sangre de Cristo son simultáneas en el marco de la celebración eucarística, aquélla no se entiende, desde el punto de vista ontológico, sin la presencia de la víctima. Pero antes de entrar en la especulación, veamos el desarrollo mismo del tema sacrificial a lo largo de la tradición de la Iglesia según el método positivo que nos hemos marcado.

I. UNA CUESTION DE METODO

Ha sido una constante de los textos clásicos sobre la Eucaristía comenzar el estudio del aspecto sacrificial partiendo de una noción general de sacrificio. Contando con el dato de que la revelación nos presenta la Eucaristía como sacrificio y que Trento define a la Eucaristía como propio y verdadero sacrificio [1], se consideraba necesario ver previamente qué es sacrificio, y se buscaba un concepto general del mismo para aplicarlo después a la Eucaristía. De esta manera, los teólogos postridentinos dedicaban un capítulo a la noción general de sacrificio y formulaban, más o menos, un silogismo en estos términos:

— La definición de sacrificio contiene tales notas.
— Es así que esta noción se verifica en la misa.

[1] CONC. TRID., Ses.22 can.1 (D 1751).

— Luego la misa es un genuino sacrificio.

Nosotros, siguiendo el parecer de otros teólogos (cf. F. Clark, Schmaus, Vornier, entre otros), no practicamos el procedimiento clásico. Preferimos partir de los datos concretos de la revelación cristiana sobre el sacrificio eucarístico según el método positivo.

La razón de nuestro método se apoya en la teología de la carta a los Hebreos sobre el sacrificio de Cristo en la cruz. Según el autor de dicha carta, el sacrificio de Cristo en la cruz fue un sacrificio de expiación de los pecados único, definitivo, irrepetible y eterno. Ahora bien, el sacrificio de la Eucaristía es un sacrificio propiciatorio por nuestros pecados, según el concilio de Trento [2]. Por lo tanto, la conclusión es clara: el sacrificio eucarístico es el mismo sacrificio de Cristo en la cruz, como dice San Juan Crisóstomo en un texto que se haría clásico (aunque en la Edad Media lo atribuían a San Ambrosio): «Ofrecemos siempre el mismo, siempre el mismo. Así como el Cristo que es ofrecido en muchos altares es un único cuerpo y no muchos cuerpos, así también su sacrificio es único» [3].

Si esto es así, el carácter sacrificial de la Eucaristía es preciso deducirlo del carácter único y singular del sacrificio de Cristo en la cruz; pues, como dice el Vaticano II, «nuestro Señor instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y de su sangre para *perpetuar* así el sacrificio de la cruz a lo largo de los siglos» [4].

Por ello, no procede encerrar el sacrificio eucarístico en una noción general de sacrificio, cuando no es otro que el sacrificio singular y único de Cristo en la cruz. No se debe iluminar el sacrificio de Cristo a la luz de una noción general de sacrificio tomada de la fenomenología de las religiones, sino justamente al revés: es el sacrificio de Cristo el que ilumina a los demás sacrificios, tanto de Israel como de las demás religiones. Como dice San Agustín, «los sacrificios del Antiguo Testamento fueron figuras y todos ellos simbolizaron, de muchas y variadas maneras, el único sacrificio cuya memoria ce-

[2] Cf. ibid., can.3 (D 1735).
[3] *In Heb. Hom.* 17,3; PG 63,131.
[4] Const. *Sacrosanctum Concilium* n.47.

lebramos ahora» [5]. En realidad, es la misma Escritura la que presenta el sacrificio de Cristo en la cruz como culmen de los demás sacrificios (Heb 7,26-27; 9,12.20-28). Los sacrificios del Antiguo Testamento en tanto tenían valor en cuanto que prefiguraban el sacrificio de Cristo en la cruz. Este es el *analogatum princeps.*

La costumbre de partir de una noción general de sacrificio no comienza en la teología católica hasta después de Trento y en polémica con la Reforma, sin que el concilio de Trento, como tendremos ocasión de ver, hubiese empleado dicha metodología. Fue la polémica con los protestantes lo que indujo a la utilización de una noción general de sacrificio y lo que condujo, en consecuencia, a perder la gran trayectoria de la Tradición, presente en Trento, según la cual la Eucaristía en tanto es sacrificio en cuanto hace presente el único sacrificio de Cristo en la cruz. Pero tendremos ocasión de ver la evolución de toda la Tradición. Ella misma nos hará sacar las conclusiones pertinentes [6].

[5] *Contra Faustum* 6,5: PL 42,231.

[6] Como biografía general sobre el sacrificio eucarístico: E. DORSCH, *Der Opfercharacter der Eucharistie, einst und jetz* (Innsbruck 1909); W. GOOSSENS, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice* (Gembloux 1931); P. MASSI, *La Santa Messa, mistero pascuale* (Roma 1965); ID., *Il mistero pasquale della vita della Chiesa* (Roma 1968); ID., *Il mistero pasquale della storia della salvezza* (Roma 1968); F. CLARK, *Themata selecta de sacrificio eucharistico* (Romae 1964-65); ID., *Eucharistic Sacrifice and ...*; C. RUCH-A. MICHEL-A. GAUDEL-J. RIVIÈRE, *Messe:* DTC 10,595-1368; M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours* (Paris 1926); E. MASURE, *Le sacrifice du Chef* (Paris 1932); ID., *Le sacrifice du corps mystique* (Paris 1950); A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique* (Lyon 1942); O. CASEL, *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953); CH. JOURNET, *La misa, presencia del sacrificio de la cruz* (Bilbao 1960); J. A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa* (BAC, Madrid 1951); J. LECUYER, *El sacrificio de la Nueva Alianza* (Barcelona 1969); J. M. R. TILLARD, *L'Eucaristia, pascua della Chiesa* (Roma 1965); J. COPPENS, *L'Eucharistie sacrement et sacrifice de la Nouvelle Alliance, fondament de l'Eglise* (Bruges 1965); B. NEUNHEUSER, *L'Eucharistie au Moyen Âge et à l'époque moderne*, en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Histoire des dogmes* (Paris 1966); A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano [3]1983); ID., *Il sacrificio della messa*, en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...* 329-358; J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de N. S. J. C.* (Paris [4]1926); M. REQUÉ, *Le mystère de la messe:* Nouv. Rev. Théol. 82 (1950) 27-38; CH. HÉRIS, *Le mystère de l'Eucharistie* (Paris 1943); A. R. RUCKER, *Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie:* Ker. Dog. 13 (1967) 273-298; C. GARCÍA EXTREMEÑO, *La Eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz:* Stud. 17 (1977) 263-305; P. GARDEIL, *La cène et la croix:*

II. EL SACRIFICIO EUCARISTICO EN LOS PADRES [7]

El aspecto sacrificial de la Eucaristía está presente en los Padres como una posesión natural. Desde el primer momento y de forma constante se utiliza una terminología sacrificial para designar a la Eucaristía: *Thysia* (hostia, sacrificio), *thysein* (sacrificar), *thysiastérion* (altar), *prophora* (oblación), *propherein*. Se emplean también los verbos *hiereuein, hierateuein,* que son propios de la función sacerdotal. En los Padres latinos encontramos los términos de *sacrificium, sacrificare, immolare, ara,* etc.

Los Padres, en términos generales, ven en el sacrificio eucarístico el cumplimiento de los sacrificios veterotestamentarios, particularmente del sacrificio de Melquidesec y de la profecía de Malaquías. Es una constante en ellos ver en la Eucaristía la culminación de los sacrificios de la Antigua Alianza.

Nouv. Rev. Théol. 111 (1979) 676-698; J. A. JUNGMANN, *Das gedächtnis des Herrn in der Eucharistie:* Theol. Quart. 133 (1953) 385-399; ID., *Oblation und Sacrificium in der Eucharistieverständnis:.* Zeit. Kath. Theol. 92 (1970) 342-350; K. RAHNER-A. HAUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (Freiburg 1966); J. RATZINGER, *La Eucaristía, ¿es un sacrificio?:* Conc. 24 (1967) 72-85; A. G. MORTIMER, *The eucharistic sacrifice* (London 1901); J. M. VACANT, *Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'Eglise latine* (Paris 1894); A. WINKLHOFER, *Eucharistie als Opfer*, en M. SCHMAUS, *Actuelle Fregen zur Eucharistie* (München 1960) 92-109; S. MARSILI, *L'Eucaristia nella fede della Chiesa primitiva,* en *Anámnesis* 3/2. *La liturgia. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 19-32; ID., *La celebrazione dell' eucaristia nella teologia dei Padri*, en ibid., 33-58.

[7] M. BLEIN, *Le sacrifice de l'eucharistie d'après S. Augustin* (Lyon 1906); G. PHILIPS, *La sacrifice eucharistique dans la tradition africaine:* Rev. Eccl. Lieg. (1930-1931) 137-154; J. DE WATTEVILLE, *Le sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles* (Neuchâtel 1966); C. RUCH, *La messe d'après les Pères:* DTC 10,864-964; J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1937); J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der grieschischen Vätern* I/1 (Freiburg 1955), II/2 (Freiburg 1964); ID., *Die Eucharistie in der Schrift und Patristik*, en M. SCHAMUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte* (Freiburg 1979); J. SOLANO, *Textos eucarísticos primitivos* I (BAC, Madrid 1952), II (BAC, Madrid 1954); O. CASEL, *Altchristlicher Kult und Antike:* Jahr. Lit. 3 (1923)1-17; ID., *Mysteriengegenwart:* Jahr. Lit. 8 (1928) 145-224; F. CLARK, *Themata selecta...;* H. MOLL, *Die Lehre der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom N. Testament bis Irenäus von Lyon* (Köln 1975); A. MEUNIER, *Sacrificium eucharisticum apud Patres latinos:* Rev. Eccl. Lieg. 29 (1937) 358-366; W. LAMPEN, *Doctrina Sancti Ioannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa:* Ant. 18 (1943) 1-16; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens* (Berlin 1954).

No juzgamos necesario exponer la doctrina de cada uno de los Padres en este punto, sino las aportaciones principales. Nos interesa ver, sobre todo, cómo han entendido los Padres la relación del sacrificio de la Eucaristía con el de la cruz. Por ello, en un primer momento, veremos una serie de testimonios sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía, para exponer a continuación la relación del sacrificio eucarístico con el sacrificio de la cruz.

1) Carácter sacrificial de la eucaristía

«*Didachè*» [8]

La *Didachè* es el primer testimonio del carácter sacrificial de la Eucaristía. Los capítulos 9 y 10 aportan testimonios litúrgicos cuya significación es muy discutida [9]. En el capítulo 14 se habla ya expresamente de la Eucaristía como sacrificio que lleva a cumplimiento la profecía de Malaquías:

[8] C. GIRAUDO, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica* (Roma 1982) 271-355; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Didachè:* Arch. Lit. Wiss. 11 (1969) 10-39; W. RORDORF, *La Didachè*, en AA.VV., *L'Eucharistie des premiers chrétiens* (Paris 1976) 7-28; R. T. ADAMS, *The eucharistic Texts of the Didachè:* Down. Rev. 5 (1965) 7-24; M. DECROOS, *De eucharistische Liturgie van Didachè 9 en 10:* Bijdr. 28 (1967) 376-398; F. E. VOKES, *The Riddle od the Didachè* (London 1938); J. P. ADET, *La Didachè. Instruction des Apôtres* (Paris 1958); A. ADAM, *Erwägungen zur Herkunft der Didachè:* Zeit. Kirch. 68 (1957) 1-47.

[9] Los capítulos 8 y 9 son oraciones de acción de gracias. Llevan el orden cáliz-pan y su significación ha sido, como decimos, muy discutida. Unos ven en ellos un ágape: la sucesión cáliz-pan no responde a la praxis de la cena; se habla, además, de «haberse saciado» y faltan los conceptos de cuerpo-sangre, muerte de Cristo. Esta opinión la comparten R. Knopf, W. Goossens, R. H. Connolly, F. J. Dölger, A. Baumstark, G. Dix (cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in in der Schrift und Patristik* 29 nt.24).

Otra segunda opinión percibe un carácter eucarístico en tales capítulos, pues se usan términos como *eucharistein, potérion, klásma, to agion, neumatiké, trofé* y *potos*. Se exige que estén bautizados para la participación. Además, los capítulos se encuentran en la segunda parte, es decir, en la ritual, después del bautismo y las prescripciones sobre el ayuno y la oración, y finalmente, se trata de textos que luego aparecen en anáforas posteriores. Esta opinión la sostienen G. Rauschen, P. Batiffol, K. Völlar, C. Ruch, O. Casel, J. Quasten y J. Danielou (cf. J. BETZ, ibid., 29 nt.25).

Existe también la opinión que defiende que 9,1-10,5 es un ágape y 10,6 es la introducción a la Eucaristía sacramental, que no viene descrita (cf. ibid.).

Nosotros no entramos en la discusión, limitándonos a señalar con C. Ruch, que entiende dichos capítulos en sentido eucarístico, que la sucesión cáliz-pan que aparece en el texto no presenta mayor dificultad, si tenemos en cuenta que la misma *Didachè* en el capítulo 9 sigue el orden normal (que na-

«En los domingos del Señor reuníos y partid el pan, y dad gracias, confesando antes vuestros pecados, para que vuestro sacrificio *(thysía)* sea puro. El que tenga algún disgusto con su amigo, no asista a la reunión hasta haberse reconciliado, a fin de que no se contamine vuestro sacrificio *(thysía)*. Pues esto es lo que dijo el Señor: "En todo lugar ofrézcaseme sacrificio limpio, porque soy yo Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable en las naciones" (cf. Mal 1,11-14)» [10].

En el capítulo 15,1 se habla de los obispos y diáconos como los ministros del servicio litúrgico.

En la *Didachè*, el término *eucharistia*, que traducía, al igual que *eulogia*, la *Berakkàh* judía, se convierte ya en el término técnico para designar la celebración litúrgica dominical. La eucaristía es el sacrificio puro profetizado por Malaquías.

Ignacio de Antioquía

A principios del siglo II, Ignacio de Antioquía habla en tres ocasiones del altar *(thysiastérion)* en un contexto eucarístico. Veamos el texto de la carta a los Filadelfios:

«Esforzaos, por lo tanto, por usar de una sola Eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno solo es el cáliz para unirnos con su sangre; un solo altar *(thisiastérion)*, como un solo obispo, junto con el presbiterio y con los diáconos, consiervos míos, a fin de que cuanto hagáis, lo hagáis según Dios» [11].

Es la Eucaristía la que forja la unidad de la Iglesia reunida en torno a ella.

Justino

También Justino ve en la profecía de Malaquías un anuncio del sacrificio eucarístico. Aparece en su *Diálogo con Trifón*, judío conocedor también de la profecía:

die *coma* ni *beba* en nuestra Eucaristía: 9,5) y que no se trata de un rito que cumplieran los ministros, sino de las palabras que pronunciaban los asistentes (cf. C. RUCH, o.c., 871). Decir, como Goguel, que hay dos Eucaristías, la privada, de los capítulos 9 y 10, y la pública, del capítulo 14, que sería pública y tendría carácter sacrificial, es desconocer el carácter social y universalista de los capítulos 9 y 10. Además, la existencia de una Eucaristía privada en la Iglesia es algo que está sin demostrar (cf. ibid., 881).

[10] *Didachè* cap.14; SOLANO, 81.

[11] *Ad Philad.* 4: PG 5,700; SOLANO, I 72.

«La oblación de harina prescrita para los que quedaban limpios de la lepra (Lev 14,10), era figura del pan de la Eucaristía, que Nuestro Señor Jesucristo mandó que se hiciese en memoria de la pasión sufrida en favor de los que son purificados en las almas de toda maldad humana... De aquellos sacrificios que se ofrecían por vosotros, así habla Dios, como ya he dicho, por medio de Malaquías, uno de los Doce: «Mi voluntad no está en vosotros, dice el Señor, y no aceptaré de vuestras manos ofrendas. Porque desde la salida del sol hasta su ocaso, mi nombre es glorificado entre las gentes, y en todo lugar se ofrece a mi nombre incienso y ofrenda pura, pues grande es mi nombre entre las naciones, dice el Señor, pero vosotros lo profanáis (Mal 1,10ss)» [12].

Dos veces más en el mismo libro (116,3; 117,1) alude Justino a la Eucaristía como cumplimiento del vaticinio de Malaquías.

Ireneo

Ireneo habla frecuentemente del carácter sacrificial de la Eucaristía. Recordemos que escribe contra los gnósticos, y en este sentido viene a decir contra ellos que los dones de pan y vino son criaturas que ofrecemos al Padre. Si el Creador del Antiguo Testamento no fuera el Padre de nuestro Señor Jesucristo, no se deberían usar tales criaturas en el sacrificio [13].

Viene a decir también Ireneo que en el Nuevo Testamento hay sacrificios como en el Antiguo, aunque ha cambiado la especie [14].

Orígenes

Orígenes, junto con la utilización de la alegoría, tiene textos claros en los que ratifica el carácter sacrificial de la Eucaristía. Así, en *Hom.* 2,1 [15] dice que los altares cristianos se tiñen con la sangre preciosa de Cristo. En su obra contra Celso, escribe también diciendo que «nosotros, dando gracias al Creador de todo, comemos los panes ofrecidos con la acción de gracias» [16].

[12] *Dial. cum Triphone* 41,2: PG 6,564; SOLANO, I 96.
[13] *Adv. haer.* 4,17: PG 7,1023; SOLANO, I 113.
[14] Ibid., 4,18,2: PG 7,1025.
[15] *Hom.* 2,1: PG 12,833; SOLANO, I 185.
[16] *Contra Celsum* 8,33: PG 11,1566; SOLANO, I 195.

Tertuliano

Como testimonio del carácter sacrificial que Tertuliano encuentra en la Eucaristía, aportamos el texto ya aducido a propósito de la presencia real. Para los cristianos, los días de estación eran de ayuno y oración, y temían que con la comunión rompieran el ayuno. En este contexto habla Tertuliano de la participación en el sacrificio:

«De modo semejante, sobre los días de estación, juzgan la mayor parte que no hay que intervenir en las oraciones de los sacrificios, porque la estación debe terminar recibiendo el cuerpo del Señor. Por lo tanto, la Eucaristía, ¿hace cesar el obsequio ofrecido a Dios o más bien se lo confirma? ¿No será más solemne la estación si estás de pie junto al altar de Dios? Recibido el cuerpo del Señor y reservado, se salvan ambas cosas: la participación del sacrificio y el cumplimiento del deber» [17]. Les manda, pues, participar en el sacrificio y reservar la comunión para la tarde, con lo cual guardan también el ayuno.

También en *De corona* y en *De praescriptione haereticorum* habla del sacrificio eucarístico.

Cipriano [18]

Es el primero de los Padres que habla de modo extenso sobre el sacrificio eucarístico, pues dedica su carta 63 a Cecilio. Recordamos que los encratistas usaban sólo agua en la Eucaristía, en virtud de un mal entendido ascetismo. En este contexto, Cipriano habla del vino, que representa la sangre de Cristo, exponiendo la Eucaristía como sacrificio:

«Y sepas que somos amonestados para que se guarde la tradición del Señor en la oblación del cáliz y que no hagamos nosotros otra cosa que lo que por nosotros hizo primero el Señor; que en el cáliz que se ofrece *(offertur)* en su memoria se ofrezca una mezcla de vino. Porque diciendo Cristo: "Yo soy la vid verdadera" (Jn 15,1) la sangre de Cristo no es ciertamente agua, sino vino. Ni puede parecer que está en el cáliz

[17] *De oratione* 19; PL 1,1181; SOLANO, I 134.

[18] M. PELLEGRINO, *Eucaristia e martirio in S. Cipriano* (Catania 1959); B. RENAUD, *Eucharistie et culte eucharistique selon S. Cyprien* (Louvain 1967); ID., *l'Église comme assemblée liturgique selon Cyprien:* Rech. Théol. Anc. Med. 38 (1971) 5-68.

su sangre, con la que hemos sido redimidos y vivificados, cuando falta vino al cáliz, el cual vino se muestra ser sangre de Cristo, como se predice en el misterio y testimonio de todas las Escrituras» [19].

Es en este contexto, como veremos, donde va a afirmar que la Eucaristía es el sacramento de la pasión del Señor.

Eusebio de Cesarea

Eusebio de Cesarea, que, al igual que Cipriano, verá en la Eucaristía el memorial del sacrificio redentor de Cristo, dice así del aspecto sacrificial de la misma:

«Sacrificamos, por consiguiente, al Dios supremo un sacrificio de alabanza; sacrificamos el sacrificio inspirado por Dios, venerando y sagrado; sacrificamos de un modo nuevo, según el Nuevo Testamento, el sacrificio puro... Unas veces, celebrando la memoria del gran sacrificio según los misterios que nos han sido confiados por él y ofreciendo a Dios, por medio de piadosos himnos y oraciones, la acción de gracias por nuestra salvación; otras veces, sometiéndonos a nosotros mismos por completo a él y consagrándonos en cuerpo y alma a su Pontífice, el Verbo mismo» [20].

Gregorio de Nisa

Gregorio de Nisa nos regala un texto precioso sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía:

«El que dispone todas las cosas según su voluntad... según el modo inefable del sacrificio, modo que era invisible para los hombres, se ofreció a sí mismo como oblación y víctima por nosotros, siendo, juntamente, el sacerdote y el cordero de Dios que quita el pecado del mundo. ¿Cuándo realizó esto? Cuando su cuerpo, que había de ser comido, lo dio en comida, manifestó claramente que el sacrificio del cordero se había cumplido. Porque el cuerpo de la víctima no sería apto para comerse si estuviera con vida. Por consiguiente, cuando presentó a sus discípulos su cuerpo para que lo comieran y su sangre para que la bebieran, ya el cuerpo había sido inmolado de manera inefable e invisible, según lo querido por la potestad de quien disponía el misterio» [21].

19 *Carta* 63,2: PL 4,373; SOLANO, I 211.
20 *Demostratio evang.* 1,10: PG 22,94; SOLANO, I 271.
21 *Sermo* 1: PG 46,612; SOLANO, I 656.

Ambrosio

En sus explicaciones sobre los salmos trae Ambrosio un texto en el que afirma claramente que es Cristo el que ofrece el sacrificio eucarístico a través de los sacerdotes:

«Vimos venir a nosotros el príncipe de los sacerdotes, vimos y oímos cómo ofrecía su sangre por nosotros; le seguimos, en cuanto podemos, los sacerdotes, ofreciendo el sacrificio por el pueblo; aunque débiles por nuestros propios méritos, somos, sin embargo, dignos de honra por el sacrificio; porque si bien ahora Cristo no puede ofrecer, sin embargo, él mismo es ofrecido en la tierra, porque se ofrece el cuerpo de Cristo; más aún, se manifiesta que él mismo ofrece en nosotros, cuya palabra santifica el sacrificio que se ofrece. Y él asiste ahora como abogado nuestro ante el Padre» [22].

Agustín [23]

En la carta 98, al obispo Bonifacio, encontramos un texto que habría de ser repetido constantemente en la Edad Media:

«¿No fue inmolado Cristo una vez en sí mismo? Y, sin embargo, el sacramento es inmolado para los pueblos no sólo en todas las solemnidades pascuales, sino en todo día, y ciertamente no miente el que, al ser interrogado, respondiera que Cristo es inmolado» [24].

En su carta contra Fausto maniqueo dice así Agustín:

«La carne y la sangre de este sacrificio se prometía, antes de la venida de Cristo, por la semejanza de las víctimas; en la pasión de Cristo se ofrecía por la verdad misma; después de la ascensión de Cristo se celebra por el sacramento de la conmemoración» [25].

En la Eucaristía ve Agustín el sacrificio profetizado por Malaquías [26], así como el cumplimiento del sacrificio de Melquisedec [27]. Es una constante en los Padres ver en la Eucaristía el cumplimiento del sacrificio de Malaquías y de la figura del sacrificio del Melquisedec.

22 Sal. 38,25: PL 14,1051; SOLANO, I 511.
23 A. F. KRÜGGER, *Synthesis of sacrifice according to S. Augustin* (Mundeling 1950).
24 *Carta* 98,9: PL 33,363; SOLANO, II 205.
25 *Contra Faustum* 20,21: PL 42,385; SOLANO, II 413.
26 *De civitate Dei* 18,34,3: PL 41,594.
27 *Contra adversarium legis et prophetarum* 1,20,39; PL 42,626ss.

Conclusión

No nos extendemos más sobre testimonios de los Padres acerca del carácter sacrificial de la Eucaristía, porque es una verdad constantemente afirmada y pacíficamente poseída. Más interesante es comprobar cómo los Padres, al hablar del carácter sacrificial de la Eucaristía, lo hacen en cuanto memorial del sacrificio de la cruz y nunca en virtud de determinadas definiciones teóricas sobre el sacrificio.

2) La Eucaristía, memorial del sacrificio de la cruz

Es una constante en los Padres el hablar del sacrificio eucarístico como memorial del sacrificio de la cruz. Esta es su perspectiva. En ellos no aparece nunca el recurso a nociones generales de sacrificio para aplicarlas luego a la Eucaristía, sino que sostienen que ésta es sacrificio en cuanto que hace presente el sacrificio de la cruz. Hay textos, como veremos, en los que se habla sin titubeos del único sacrificio de Cristo en la cruz, presente en misterio, en sacramento, en cada celebración eucarística.

Ya Justino habla de los sacrificios que hacen los cristianos en conmemoración *(anámnesis)* de la pasión que por ellos padeció el Hijo de Dios [28]. Orígenes se hace eco del carácter de memorial que tenían los panes de la proposición del Antiguo Testamento y, frente a ellos, coloca el pan eucarístico, cuya eficacia propiciatoria no tiene comparación: «Y si miras aquella conmemoración de la cual dice el Señor: "Haced esto en memoria mía" (1 Cor 11,25), encontrarás que ésta es la única conmemoración que hace que Dios sea propicio a los hombres» [29].

Cipriano

Es, sobre todo, Cipriano el que desarrolla, en su famosa carta a Cecilio, el tema de la Eucaristía como sacramento de la pasión de Cristo. El sacrificio que Cristo ofreció al Padre mandó que se hiciese en su conmemoración, de modo que el sacerdote hace las veces de Cristo, dice, imitando lo que hizo

28 *Dial. cum Triphone* 117,2: PG 478; SOLANO, I 99.
29 *Hom.* 13,3: PG 12,547; SOLANO, I 181.

Cristo y ofreciendo así un sacrificio verdadero y pleno a Dios en la Iglesia [30].

La afirmación más clara es aquella en la que dice que lo que ofrecemos en la Eucaristía es la pasión de Cristo: «Y porque hacemos mención de todos los sacrificios de su pasión, pues la pasión es el sacrificio del Señor que ofrecemos, no debemos hacer otra cosa que lo que él hizo» [31].

Eusebio de Cesarea

Eusebio presenta en muchos pasajes la Eucaristía como memorial de la cruz, pero quizás en ningún otro texto lo exprese mejor que en éste:

«Habiendo presentado al Padre un sacrificio admirable y una hostia escogida, la ofreció por la salvación de todos nosotros, legándonos también como recuerdo *(mnémen)* el que la podamos ofrecer constantemente a Dios como sacrificio» [32]. Más adelante dice también que hemos recibido el mandato de celebrar en la misa la memoria de su sacrificio.

Juan Crisóstomo

La doctrina de Juan Crisóstomo sobre el sacrificio eucarístico tendría una influencia decisiva en la Edad Media. Un texto de su homilía 17 *in Heb.*, atribuido a Ambrosio por Yves de Chartres en el siglo XII [33], será un verdadero lugar teológico para la reflexión de la Edad Media. Pedro Lombardo lo cita en *In Sent.* (IV 12,5), así como el *Decreto* de Graciano, por lo que el influjo del mismo en la Edad Media será continuo y decisivo [34]. Dice así:

«Pues ¿qué? ¿Acaso no presentamos oblaciones todos los días? Ciertamente, pero al hacerlo, lo hacemos en conmemoración de su muerte, y esta oblación es una, no muchas. ¿Cómo puede ser una y no muchas? Porque fue ofrecida una sola vez, como aquella que se ofrecía en el Santo de los Santos. Esta es tipo de aquélla, pues siempre ofrecemos el mismo cordero; no hoy uno y mañana otro, sino siempre el mismo. Y por esta razón, el sacrificio es siempre uno; de lo

30 *Carta* 63,14: PL 4,383; SOLANO, I 223.
31 *Carta* 63,17: PL 4,387; SOLANO, I 226.
32 *Demonstratio evang.* 1,10: PG 22,88; SOLANO, I 1267.
33 Cf. M. LEPIN, o.c., 42.
34 F. CLARK, *Themata selecta* 139.

contrario, ya que se ofrece en muchas partes, tendría que haber también muchos Cristos. Pero de ningún modo, sino que en todas partes es uno el Cristo que está entero aquí y entero allí, un solo cuerpo. Así, pues, como Cristo, que se ofrece en muchas partes de la tierra, es un solo cuerpo y no muchos, así también es uno el sacrificio. Nuestro pontífice es aquel que ofreció la hostia que nos purifica. Y ahora ofrecemos también aquella misma hostia que entonces fue ofrecida y que jamás se consumirá; esto se hace en memoria de lo que entonces sucedió: "Haced esto, dice, en memoria mía". No hacemos otro sacrificio, como lo hacía entonces el pontífice, sino que siempre ofrecemos el mismo, o mejor, hacemos conmemoración del sacrificio» [35].

Seguramente, San Juan Crisóstomo no sospechaba la incidencia que habría de tener este texto suyo en la historia. En él, lo mismo que en *A aquellos que ayunan la primera pascua* 4 [36], dice claramente que el sacrificio de la Eucaristía es el mismo de la cruz. El sacrificio es uno, ofrecemos siempre el mismo. La conmemoración nos hace presente, por tanto, el sacrificio de Cristo en la cruz.

Teodoro de Mopsuestia [37]

El concepto de anámnesis es un concepto fundamental en la teología antioquena. Es este concepto el que pone el sacrificio eucarístico en íntima relación con la cruz. Teodoro de Mopsuestia afirma, al igual que Juan Crisóstomo, que en todos los lugares tenemos el mismo sacrificio:

«Todos los sacerdotes de la Nueva Alianza ofrecen el mismo sacrificio continuamente, en todo lugar y en todo tiempo; porque es único también el sacrificio que fue ofrecido por todos, el de Cristo nuestro Señor, que aceptó la muerte por nosotros, y por la oblación de este sacrificio compró para nosotros la perfección, como dice el bienaventurado Pablo: «por una sola oblación, en efecto, ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados» [38].

35 *In Hebr. hom.* 17,3: PL 63,131; SOLANO, I 939.
36 PG 48,867.
37 J. LECUYER, *Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Th. de Mopsueste:* Rech. Scienc. Rel. (1949) 481-516.
38 *Hom. Catech.* 15,19; SOLANO, II 157.

Teodoro afirma, pues, que los sacerdotes ofrecen siempre el único sacrificio de Cristo. El sacerdote, recalca en la misma homilía, no hace un sacrificio nuevo, sino que realiza el memorial de aquella inmolación: «Es, pues, evidentemente un sacrificio, sin que sea algo nuevo, ni que sea el suyo propio el que hace el pontífice, sino que es un memorial de la verdadera inmolación» [39]. Y añade algo de capital importancia: no habría habido posibilidad de que nosotros fuéramos sacerdotes, los que no pertenecemos a la ley, si no tuviéramos aquí la imagen *(eikón)* de la liturgia que tiene lugar en el cielo [40]. La imagen tiene aquí el sentido de participación en la realidad celeste.

Cirilo de Alejandría

Cirilo de Alejandría es también testigo del carácter perenne y eterno del sacrificio de Cristo: todos los días se ofrece la oblación, dice, con la que se representa la perennidad y perpetuidad del sacrificio de Cristo [41]. Haciéndose eco de la multiplicidad de los fieles y de las Iglesias, habla de los pueblos que fueron redimidos por Cristo y tienen el mismo sacerdote y el mismo sacrificio [42].

Teodoreto de Ciro

Teodoreto de Ciro dice que en la Eucaristía no ofrecemos otro sacrificio distinto del de la cruz, sino que realizamos el memorial del mismo sacrificio:

«Si, pues, el sacerdocio, según la ley, llegó a su fin y el sumo sacerdote según el orden de Melquisedec ofreció el sacrificio e hizo que los otros sacrificios no fueran necesarios, ¿por qué los sacerdotes del Nuevo Testamento celebran la liturgia mística? Pero es manifiesto a todos los versados en las cosas divinas que nosotros no ofrecemos otro sacrificio distinto, sino que celebramos la memoria de aquel único y laudable sacrificio» [43].

Podemos observar que, para muchos Padres, decir que el

[39] Ibid., 15,15; SOLANO, II 155.
[40] Ibid.
[41] *Sobre la adoración en espíritu y verdad* 10: PG 68,708; SOLANO, II 551.
[42] Ibid., 3: PG 68,292-293.
[43] *In Hebr.* 8,4-5: PG 82,736; SOLANO, II 814.

sacrificio de la misa es memorial del de la cruz, supone negar que sea un sacrificio distinto.

Ambrosio

Ambrosio es también testigo de esta tradición:

«Por la muerte de uno ha sido redimido el mundo... Así, su muerte es la vida de todos. Estamos marcados por su muerte, anunciamos su muerte mientras oramos, la predicamos mientras la ofrecemos; su muerte es victoria, sacramento; su muerte es la solemnidad anual del mundo» [44].

La Eucaristía es memorial de la muerte y resurrección de Cristo:

«De modo que oyes que cuantas veces se ofrece el sacrificio, se significa *(significatur)* la muerte del Señor, la resurrección del Señor, la ascensión del Señor y la remisión de los pecados, y ¿no recibes cada día este pan de vida?» [45]

Agustín

Muchos son los textos que se podrían aportar de la obra de Agustín y que abundan en esta misma línea. En un texto ya citado de su carta 98,9, advertíamos que San Agustín afirmaba que Jesús fue inmolado una sola vez en persona y que, sin embargo, se inmola *in sacramento* cada día.

Es constante su apelación al carácter conmemorativo de la Eucaristía [46], pero leamos el texto más célebre al respecto:

«Por este sacrificio viene a ser el mismo Dios sacerdote, siendo él mismo el que ofrece y la oblación, la víctima y el sacrificio. Respecto del cual quiso que el sacrificio de la Iglesia fuese sacramento cotidiano, de modo que la Iglesia, siendo cuerpo de la misma cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él» [47].

Fausto de Riez

En su homilía *Magnitudo*, que ya conocemos y que tan amplia influencia habría de tener en la Edad Media, presenta también una doctrina preciosa sobre la continuidad en la Iglesia de la única oblación de Cristo en la cruz:

[44] *De la muerte de su hermano Sátiro* 2,46: PL 16,1385.
[45] *De sacramentis* 5,4,25: PL 16,472; SOLANO, II 569.
[46] *Contra Faust.* 20,21: PL 42,385.
[47] *De civitate Dei* 10,20: PL 41,298; SOLANO, II 390.

«Puesto que Cristo había de ascender a los cielos, dice, era necesario que aquel día nos consagrara el sacramento de su cuerpo y sangre para que se celebrara continuamente, por medio del misterio, lo que una sola vez iba a ser ofrecido como precio; de modo que ya que la redención corría cada día y sin cesar por la salvación de los hombres, fuera perpetua también la oblación de la redención...» [48]

La precisión de Fausto de Riez es total en este caso: lo que Cristo hizo una sola vez en la cruz en rescate de nuestros pecados, se hace presente en la Eucaristía *per mysterium.*

El testimonio de la liturgia

La liturgia viene a testimoniar también de forma plena la perspectiva del memorial. Esta es la constante: «Celebrando el memorial, te ofrecemos...» Es una perspectiva que aparece en las primitivas liturgias, en la de Adday Mari [49] y en la de Hipólito de Roma. En ésta viene la anámnesis inmediatamente después de las palabras de institución, al igual que en nuestras anáforas actuales (el canon II actual reproduce la liturgia de Hipólito), y dice así:

«Acordándonos, pues, de su muerte y de su resurrección, te ofrecemos este pan y este cáliz y te damos gracias porque nos has juzgado dignos de estar en tu presencia y de servirte como sacerdotes» [50].

En el *Eucologio* de Serapión leemos: «Por lo cual, nosotros, celebrando el memorial de su muerte, ofrecemos este pan y rogamos: por este sacrificio, sé propicio a todos nosotros, senos propicio, ¡oh Dios de verdad!» [51] Lo mismo vemos en las *Constituciones apostólicas* [52], en la liturgia de Santiago [53], en la de San Juan Crisóstomo [54] y en la de San Basilio [55].

[48] *Hom. De Paschate* 1: PL 30,271-272.
[49] L. BOUYER, *Eucaristía. Teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969) 157.
[50] Ibid., 177.
[51] Ibid., 210.
[52] Cf. J. SOLANO, o.c., I 990.
[53] L. BOUYER, o.c., 273.
[54] Ibid., 286.
[55] Ibid., 294.

Conclusión

Estos testimonios que acabamos de ver son suficientes para que podamos caer en la cuenta de que los Padres, al hablar de la Eucaristía como sacrificio, lo hacen en conexión con el sacrificio de la cruz. No tienen otra perspectiva. Para ellos, la Eucaristía es anámnesis, memorial del sacrificio de Cristo en la cruz. Se sirven del concepto bíblico de memorial para afirmar el carácter sacrificial de la Eucaristía. Ahora bien, para ellos, decir que la Eucaristía es memorial de la cruz, significa afirmar (al menos en muchos casos) que la Eucaristía no es un sacrificio diferente del de la cruz, sino que se trata del mismo, hecho presente *in mysterio, in sacramento,* en imagen *(eikón).* En muchos casos y de forma explícita se llega a afirmar la identidad con el sacrificio de la cruz.

Con esto se impone una observación obvia que ya hacíamos a propósito de la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo. El mismo Gerken reconoce en el caso del memorial que los conceptos platónicos de realidad primordial e imagen son superados por los Padres en su aplicación a la Eucaristía, pues los entienden en sentido dinámico-histórico y no estático: la imagen, que es la celebración eucarística, actualiza, en medio de la historia, el sacrificio histórico de Cristo en la cruz [56]. Esta superación de los conceptos platónicos llega a ser tal, que se afirma en muchos casos que el sacrificio eucarístico no es otro que el de la cruz. La imagen, por tanto, es igual que la realidad.

Queda superado también el mismo concepto veterotestamentario de memorial, ya que éste sólo implica la actualización de la acción liberadora de Dios hacia su pueblo; pero en la Eucaristía hay algo más que la presencia de una acción: es la presencia del sacrificio que Cristo hizo, una vez por todas, en la cruz.

Ha sido mérito de O. Casel el haber recuperado toda esta perspectiva mistérica de los Padres frente a la línea postridentina, que siguió por caminos totalmente diversos, como veremos. No cabe duda de que la aportación de O. Casel ha sido positiva a pesar de su utilización y apología de los misterios helénicos, su clara aproximación al platonismo, con una

[56] Cf. p.151ss.

concepción intemporal de la realidad y su peculiar interpretación de la Escritura y la Patrística [57]. A pesar de todo, una cosa queda clara: los Padres entienden el carácter sacrificial de la Eucaristía no porque responde a una definición general de sacrificio, como hará la teología postridentina, sino porque lo consideran actualización sacramental del sacrificio de la cruz.

III. EL SACRIFICIO EUCARISTICO EN LA EDAD MEDIA

1) En la preescolástica

En el tema sacrificial, la alta escolástica va a seguir fundamentalmente la perspectiva patrística. La reflexión se concentra, más que nada, en la presencia real, y puesto que el sacrificio eucarístico no es puesto en duda ni negado, no se desarrolla la especulación teológica, de modo que los teólogos se limitan en muchos casos a repetir la doctrina recibida de los Padres.

Como dice Betz [58], el principio fundamental que asegura en esta época la unidad de la Eucaristía es la idea de la anámnesis. Los sacramentarios de esta época van en esta dirección [59]. Lepin nos ha hecho conscientes de que los textos que más se usan en la preescolástica y en la alta escolástica son el de la carta 98 de Agustín a Bonifacio, el famoso texto de Juan Crisóstomo citado desde Yves de Chartres bajo el nombre de Ambrosio [60], el de Fausto de Riez de la homilía *Magnitudo* y otro de Gregorio Magno [61].

Amalario de Metz y Floro [62]

Amalario de Metz siguió en su explicación del sacrificio de la misa el método alegórico, analizando en detalle los porme-

[57] Véase la obra de T. Filthaut *Teología de los misterios* (Bilbao 1963), que presenta una síntesis de la llamada «teoría de los misterios» y de la controversia a que dio lugar.

[58] J. BETZ, *Die Dogmengeschichte der Eucharistielehre:* LThK 3,1148.

[59] En la *Expositio missae Dominus vobiscum*, prototipo de las explicaciones carolingias de la época, la anámnesis, recuerda Neunheuser (cf. o.c., 35), tiene el sentido de un recuerdo subjetivo, pero dice también: «Ofrecemos en el altar a Dios Padre (el cuerpo y la sangre) en memoria de su Hijo» (cf. ibid.).

[60] Cf. M. LEPIN, o.c., 42.

[61] Ibid., 37ss.

[62] A. KOLPING, *Amalar von Metz und Florus von Lyon, Zeugen eines*

nores de la celebración y viendo en ellos alegorías tipológicas y moralizantes. Con su método rompió, ciertamente, el método seguido por los Padres, que ven en la Eucaristía, sobre todo, un misterio cultual más que diferentes misterios de significación y contenido alegórico. Es, sobre todo, en su *Liber officialis*[63] donde nos da una concepción alegórica de la misa.

Su contrincante, el diácono Floro de Lyón, acusa a Amalario de alterar de este modo la fe católica[64]. Su método es el tradicional. No busca el explicar cada punto y cada palabra de la misa, sino que ve en ésta la acción mistérica que hace presente el sacrificio de la cruz:

«La purificación no se hace aquí por medio de sacrificios sangrientos, como en el Antiguo Testamento, sino por el derramamiento espiritual de la sangre de Cristo, que se ha ofrecido a sí mismo a Dios por el Espíritu Santo como víctima pura. Esto se renueva *(instauratur)*, en efecto, cada día para nosotros en el sacramento del cuerpo y de la sangre del Hijo de Dios»[65].

Este sacrificio de Cristo que se renueva en la Eucaristía lo hace suyo la Iglesia participando de él: toda la Iglesia lo ofrece, pues se dice de todos los fieles que ofrecen[66].

Es la misma tradición de Agustín la que perdura en Floro de Lyón.

Pascasio Radberto y Ratramno[67]

En el tema del sacrificio eucarístico no existe diferencia entre Pascasio y Ratramno. Ambos se centran en el tema de la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo y acuden como prueba de sus respectivas tesis a la doctrina común de que el sacrificio de la misa es memorial del de la cruz, celebración del mismo *in mysterio*. Ambos tienen el concepto de

Wandels im liturgischem Mysterienverständnis in der Karolingerzeit: Zeit. Kath. Theol. 73 (1951) 424-464.

63 J. M. HANSSENS, *Amalarii Episcopi opera liturgica omnia* III (Vaticano 1948-50) 255-386.

64 *Opus II adver. Amalarium* 3: PL 119,80.

65 *De expositione missae* 59: PL 119,51-52.

66 Ibid., 52: PL 119,47-48.

67 PH. OPPENHEIM, *Eucharisticher Kult und Messopfer:* Miscellanea Pio Paschini, I (Roma 1948) 237-268; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Mogen Âge* (Paris ²1949); R. SCHULTE, *Die Messe als Opfer der Kirche* (Münster 1959); B. NEUNHEUSER, o.c., 31ss.

que la Eucaristía es una memoria que hace presente el sacrificio de Cristo; lo que les diferencia es la distinta conclusión que sacan para sus respectivas tesis sobre la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Ambos son testigos de la doctrina tradicional sobre el sacrificio eucarístico, particularmente de la de San Agustín, afirmando que el sacrificio de Cristo en la cruz se hace presente *in mysterio* en la Eucaristía.

Dice así Pascasio: «Se renueva *(iteratur)* todos los días esta oblación, aunque Cristo padeció una sola vez *(semel)* en la carne... Y por ello, porque todos los días caemos, todos los días se inmola Cristo por nosotros místicamente y se nos entrega la pasión de Cristo místicamente *(in mysterio)*, para que el que venció la muerte muriendo en la cruz nos libre, por los sacramentos de su cuerpo y sangre, de nuestros reincidentes pecados» [68].

Y más adelante dice así:

«Y puesto que Cristo perpetúa hasta hoy, en la conmemoración cotidiana de su bienaventurada pasión, todo lo que hizo una vez en el tiempo de su pasión, pienso que ésta es la causa principal por la que nosotros llevamos a cabo la memoria de su muerte sacrosanta inmolando su sacratísimo cuerpo y sangre todos los días sobre el ara del altar» [69].

Probablemente, éste es uno de los textos más logrados sobre la doctrina del sacrificio eucarístico como memorial del de la cruz. En él se concentra la doctrina patrística y litúrgica.

También Ratramno es testigo de esta tradición de la Eucaristía como memorial del sacrificio de la cruz. Es consciente también de que la Eucaristía es la celebración del sacrificio de la cruz *in mysterio*. Apelando al conocido texto de Agustín *(Carta* 98,9), advierte que Cristo se inmoló una sola vez a sí mismo y que se inmola todos los días *in sacramento* [70]. Claro que Ratramno, al igual que ocurre con el cuerpo de Cristo, entiende el sacrificio eucarístico como distinto del de la cruz, porque se celebra *in mysterio* y no según la forma visible que tuvo en la cruz (recordemos su concepto de verdad). Pero, a pesar de ello, es testigo de la Eucaristía como memorial de la

[68] *De corpore et sanguine*... 9: PL 120,1293-1294.
[69] Ibid., 9: PL 120,1295.
[70] *De corpore et sanguine* 35: PL 121,142.

cruz; y lo es hasta tal punto, que se traiciona a sí mismo, afirmando que en la cruz tenemos la *misma* oblación:

«Lo que Cristo hizo una vez en la cruz, lo celebra todos los días: se ofreció a sí mismo una vez por los pecados del pueblo, sin embargo, se celebra esta misma oblación *(eadem)* todos los días por los fieles, pero *in mysterio*, para que lo que nuestro Señor Jesucristo realizó al ofrecerse una sola vez, esto se represente todos los días por la celebración de los misterios en memoria de su pasión» [71].

Es preciso entender la clave en la que se sitúa Ratramno: su concepto de verdad como algo perceptible por los sentidos. El cuerpo eucarístico de Cristo es distinto del histórico, porque no es perceptible por los sentidos; igualmente, la oblación eucarística no es la de la cruz, porque no está a la vista. Pero de la misma manera que no cabe afirmar que Ratramno defienda un simbolismo vacío respecto de la presencia real, tampoco podemos decir que su concepción del sacrificio eucarístico sea un puro recuerdo del sacrificio de la cruz [72].

Terminemos diciendo que la concepción de Pascasio tuvo un marcado influjo en los monjes de Cluny y que habría de pasar a la escolástica [73].

2) El sacrificio eucarístico en el siglo XII

No nos vamos a extender en la alta escolástica. Sabemos que la reflexión del tiempo se centra, sobre todo, en el misterio de la presencia real. Con todo, vamos a exponer la doctrina de Algerio de Lieja y Pedro Lombardo, que son dos claros exponentes de la época y con influjo decisivo, al menos por parte de Pedro Lombardo, en épocas posteriores.

[71] Ibid., 39: PL 121,144.

[72] A. GAUDEL, o.c., 1014. Así lo hace A. Gaudel (cf. o.c., 1041). Tampoco los textos que Gaudel aporta sobre Berengario *(De sacra coena* 131; cf. ibid., 1029) pueden ser aducidos como prueba de que Berengario defienda una pura conmemoración de la cruz. Se trata, en efecto, de una cita del Pseudo-Ambrosio (San Juan Crisóstomo) que Berengario usa ahí para demostrar que en la Eucaristía tenemos todo el sacrificio de Cristo, toda la hostia, y no parte del cuerpo de Cristo, como erróneamente atribuía a sus adversarios.

Se podría decir, en cambio, que, dado que en Berengario la presencia real del cuerpo y la sangre queda en entredicho, resulta con ello condicionada la concepción realista del sacrificio eucarístico como memorial de la cruz; pero Berengario, de hecho, no habla suficientemente del sacrificio eucarístico.

[73] Cf. A. GAUDEL, o.c., 1021.

Algerio de Lieja [74]

Desde 1120, Algerio de Lieja nos ofrece una buena síntesis de la Eucaristía como sacrificio en su obra *De sacramento corporis et sanguinis Domini* [75]. Se hace eco de la doctrina de Juan Crisóstomo, al que cita con el nombre de Ambrosio [76].

Para Algerio, el sacrificio implica la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo, que son inmolados en figura para conmemorar el sacrificio de la cruz. La oblación cotidiana de la Iglesia no es otra que la de Cristo en la cruz, que se nos hace presente aquí *in mysterio:*

«Hay que reconocer que si nuestra celebración cotidiana fuese otra distinta de la que Cristo ofreció una vez, no sería verdadera, sino superflua. Puesto que aquella oblación ofrecida una vez en Cristo es verdadera, porque es la vida eterna y es suficiente para darnos la vida eterna, nuestra propia oblación, ¿qué vida podría prometer y conferir si fuese otra distinta? Pues si la oblación fuera distinta, habría de conferir una salvación distinta, pero sería superflua y vana para conferir aquella vida que sólo la oblación de Cristo puede conferir. Ahora bien, puesto que es imposible conferir otra salvación, es preciso que nuestra oblación cotidiana sea la misma de entonces, de modo que no sea superflua, sino siempre suficiente y siempre necesaria» [77].

Se trata, pues, de la misma oblación de Cristo en la cruz, pero de forma diferente. Lo dice expresamente, no se trata de que aquí tengamos un Cristo esencialmente distinto, sino que el que se ofreció una vez en la cruz, «en el altar es inmolado y ofrecido todos los días de otro modo; allí, en la verdad de la pasión, por la que fue muerto por nosotros; aquí, en la figura e imitación de la pasión, por la que Cristo no sufre de nuevo, sino que se renueva la memoria de su pasión» [78].

La oblación que Cristo hizo una vez para redención nuestra nos es necesaria todos los días, si tenemos en cuenta la fragilidad humana [79].

[74] L. BRIGUÉ, *Alger de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du XII siècle* (Paris 1936).
[75] PL 180,739-854.
[76] Cap.15: PL 180,784-785.
[77] Cap.16: PL 180,786-787.
[79] Ibid.: PL 180,787.

Pedro Lombardo

La cuestión del sacrificio la toca Pedro Lombardo en *In Sent.* (IV d.12). El tema viene unido de forma artificial a la cuestión de la persistencia de los accidentes *sine subiecto*. De todos modos, la doctrina de Pedro Lombardo, que se apoya directamente en San Agustín y en el texto de San Juan Crisóstomo, falsamente atribuido a Ambrosio, es de una precisión total y habría de tener un enorme influjo en la posteridad. Oigamos sus propias palabras:

«Después de esto, se pregunta si lo que hace el sacerdote es llamado propiamente sacrificio o inmolación, o si Cristo se inmola cada día o se inmoló sólo una vez.

A esto se puede responder brevemente, diciendo que lo que es ofrecido y consagrado por el sacerdote se llama sacrificio e inmolación porque es la memoria y la representación del verdadero sacrificio y de la santa inmolación realizada en el altar de la cruz. Una sola vez murió Cristo en la cruz y en ella se inmoló en sí mismo; pero cada día se inmola en el sacramento, porque en el sacramento se hace la memoria de lo que se realizó una vez...» [80]

Cita a Agustín y a Próspero y, haciéndose eco del texto pseudoambrosiano, dice: «En Cristo se ofreció una sola vez la hostia capaz de salvarnos. Y nosotros, ¿qué? ¿Es que no ofrecemos cada día? Sí, nosotros ofrecemos cada día, pero en memoria de su muerte, y no hay más que una hostia, no varias. ¿Cómo una y no varias? Porque Cristo no fue inmolado más que una vez. Ahora bien, este sacrificio es la imagen de aquél. Se ofrece siempre el mismo; por lo tanto, es el mismo sacrificio. ¿Se podrá decir entonces que, puesto que se ofrece en muchos lugares, hay muchos Cristos? No, ya que en todas partes se trata del mismo y único Cristo entero aquí y allá; y de la misma manera que en todas partes se ofrece un solo cuerpo, así también no hay más que un sacrificio. Cristo ofreció la hostia, la misma que ofrecemos nosotros ahora; pero lo que nosotros hacemos es memoria de aquel sacrificio. No se renueva por ser deficiente, puesto que perfecciona al hombre, sino por nuestra deficiencia, ya que pecamos todos los días.

[80] *In Sent.* IV d.12 n.7: PL 192,866.

De ahí se deduce que lo que se hace en el altar es y se llama sacrificio; que Cristo, ofrecido una sola vez, se ofrece también todos los días, si bien entonces de una forma y ahora de otra. Y se muestra también cuál sea la virtud de este sacramento: la remisión de los pecados veniales y la perfección de la virtud» [81].

Con Pedro Lombardo, la doctrina anterior llega a una síntesis perfecta. La Eucaristía es memorial del sacrificio de la cruz, que lo hace presente entre nosotros. Se trata de la misma oblación de la cruz, realizada entre nosotros de forma diferente. Esta actualización tiene lugar no por deficiencia del sacrificio de Cristo en sí, sino a causa de nuestra propia debilidad.

Junto a esta doctrina perfecta de Pedro Lombardo, se constata también, en la época, una tendencia a explicar la Eucaristía en sentido alegórico, en cambios de ruta no siempre fáciles de detectar, como dice Neunheuser [82].

3) El sacrificio eucarístico en el siglo XIII

En el siglo XIII se mantiene la doctrina tradicional sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía. El hecho de que no haya surgido herejía alguna al respecto hace que se mantengan las afirmaciones de los Padres sobre el tema. El hecho de la Eucaristía como memorial de la cruz es un dato simplemente presupuesto, dice Neunheuser [83]. Se menciona constantemente, pero no es estudiado de forma explícita.

Así ocurre que en el *De mysterio missae* de Alberto Magno, que es una explicación de la misa, el tema sacrificial no se presenta como problema, sino como presupuesto evidente [84]; en él rechaza ciertamente el método alegórico y resalta la participación de todo el cuerpo místico como oferente.

a) *Santo Tomás* [85]

Santo Tomás es el teólogo de la presencia real y de la

[81] *In Sent.* IV d.12 n.7: PL 192,866.
[82] B. NEUNHEUSER, o.c., 77.
[83] Ibid., 82.
[84] Ibid., 83.
[85] A. HOFFMANN, *De sacrificio missae iuxta S. Thomam:* Ang. (1938)

transustanciación más que del sacrificio eucarístico, que toca de paso.

Su pensamiento sobre el sacrificio eucarístico se encuentra fundamentalmente en su *Comentario a 1 Cor*, en las *Sentencias* y en la *Suma teológica*.

Algo que es preciso advertir desde un principio es que Santo Tomás es un exponente de la tradición de relacionar el sacrificio eucarístico con el de la cruz. Cierto que habla del sacrificio en general, pero lo hace en la II-II q.85, donde habla de la virtud de la religión y, en consecuencia, del sacrificio como un elemento de la misma [86]. Es interesante notar que no aplica esta noción general a la Eucaristía y que, cuando habla del carácter sacrificial de ésta, lo hace por su condición de representación del sacrificio de la cruz.

También Santo Tomás sigue la tradición de textos clásicos, como los conocidos de San Agustín y San Juan Crisóstomo, que también él atribuye a Ambrosio. Repite afirmaciones tradicionales, como cuando llega a decir, en conexión con San Agustín, que «el sacrificio que la Iglesia ofrece todos los días no es otro que el sacrificio que Cristo ofreció, sino su conmemoración» [87]. Otro tanto dice en *In Heb. 10,1.* Y apunta también el texto famoso de Juan Crisóstomo en III q.83 a.1 ad 1, cuando dice que la Eucaristía es inmolación en cuanto representación de la inmolación de la cruz.

Santo Tomás trata de explicar esta representación. Para él, la Eucaristía es sacrificio por dos motivos: *a)* porque en ella

262-285; M. MATTHIJS, *Misteriengegenwart secundum S. Thomam:* Ang. 31 (1957) 393-399; I. BRODIE BROSNAN, *St. Thomas and de sacrifice of the mass:* Hom. Pat. Rev. (1928) 1285-1290; G. ROSCHINI, *L'essenza del sacrificio della messa; la vera e completa dottrina di S. Tommaso:* Pal. Cler. (1937) 25-33.

[86] De las dadas por Santo Tomás, ésta es su principal definición de sacrificio en general: «Se dice propiamente que hay sacrificio cuando se hace algo respecto a cosas ofrecidas a Dios: así, los animales eran matados o inmolados, el pan era partido, comido, bendecido. Y el mismo nombre lo indica, porque se da el nombre de sacrificio en cuanto se hace algo sagrado. Por el contrario, se dice directamente oblación cuando una cosa se ofrece a Dios sin que se haga nada respecto de ella; así ocurre cuando se ofrece dinero o panes sobre el altar, respecto de los cuales no se hace nada. En consecuencia, todo sacrificio es oblación, pero no al revés» (II-II q.85 a.3 ad 3).

Así pues, dentro del género de la oblación encontramos el sacrificio, el cual tiene de específico que hace algo respecto de la ofrenda: matar, comer, quemar, consagrar, etc.

[87] III q.22 a.3 ad 2.

se ofrece algo y *b)* sobre todo, porque es representación del sacrificio de la cruz:

«Este sacramento, dice, es, al mismo tiempo, sacrificio y sacramento: tiene la razón de sacrificio, en cuanto que se ofrece, y la razón se sacramento, en cuanto que se recibe» [88].

Pero, sobre todo, la Eucaristía es y recibe el nombre de sacrificio porque es representación del sacrificio de la cruz: «Este sacramento se llama sacrificio en cuanto que representa la pasión misma de Cristo; se llama hostia en cuanto que contiene a Cristo mismo» [89]. Esta es una afirmación constante en Santo Tomás [90].

Se pregunta Santo Tomás por qué podemos llamar al sacrificio eucarístico inmolación, y responde diciendo que se trata de una imagen representativa de la inmolación de la cruz:

«Hay un doble motivo por el que la celebración de este sacramento se llama inmolación de Cristo. Ante todo, porque, según lo que dice San Agustín a Simpliciano (carta 98, a Bonifacio), "se acostumbra a dar a las imágenes los nombres de los objetos que representan; y así, contemplando un cuadro o un fresco, decimos: "Este es Cicerón, Salustio". Ahora bien, la celebración de este sacramento lo hemos dicho antes, da una imagen representativa de la pasión de Cristo, que es su verdadera inmolación. Y es por esto por lo que la celebración de este sacramento se llama inmolación de Cristo. De ahí lo que dice Ambrosio (Cristóstomo) en la carta a los Hebreos: "En Cristo se ha ofrecido una sola vez la hostia que tiene poder para salvarnos para siempre". Y nosotros, ¿qué? ¿No ofrecemos todos los días? Sí, pero en recuerdo de su nombre.

De otra manera, en cuanto a los efectos de la pasión de Cristo, puesto que por este sacramento somos hechos partícipes de los frutos de la pasión del Señor...

En cuanto al primer modo, se podría decir que Cristo se inmolaba también en las figuras del Antiguo Testamento» [91].

[88] III q.79 a.5.

[89] III q.73 a.4 ad 3.

[90] III q.73 a.4; q.83 a.2 ad 2; q.83 a.1; q.79 a.7; q.80 a.10 ad 1; q.76 a.2 ad 1 y ad 2; *Contra gent.* 4,61.

[91] III q.83 a.1.

Así, pues, se puede decir que Cristo se inmola en la Eucaristía, en cuanto ésta es una imagen representativa de la cruz y en cuanto que nos da los frutos de la pasión. Parece, pues, que Santo Tomás no entiende la representación en el sentido de hacer presente, sino en el sentido, más débil, de figurar la pasión y de darnos, eso sí, los frutos de la misma. El hecho de que afirme que también se puede hablar de representación por parte de las figuras del Antiguo Testamento y que, respecto a la representación eucarística, no emplee el verbo *contineri*, que emplea, en cambio, respecto a la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo (III q.79 a.2: *Christus contentus et passio repraesentata)*, nos hace pensar que Santo Tomás no da al concepto de *repraesentatio* el sentido de hacer presente [92].

Santo Tomás ve en la Eucaristía la difusión de los frutos de la cruz. La razón primera de esto, dice Lepin [93], es, para Santo Tomás, la presencia real en la Eucaristía de aquel que por nosotros murió en la cruz: «La Eucaristía es un sacramento perfecto de la pasión de Cristo, porque en ella se contiene Cristo entero que ha sufrido» [94]. En III q.83 a.1 ad 3 viene a decir que, puesto que el sacerdote obra *in persona Christi*, Cristo mismo es sacerdote y víctima en la Eucaristía.

[92] Hoffmann ha dedicado un estudio a este tema (cf. o.c., nt.85), concluyendo, por un examen detallado de todos los textos de Santo Tomás, que entiende la *repraesentatio* en sentido débil. Aparte de las razones ya señaladas por nosotros, Hoffmann observa que Santo Tomás entiende la representación en sentido alegórico en diversos detalles de la misa, que ve en la sangre una representación de la pasión, y sobre todo en la consagración separada del pan y del vino, una representación de la separación del cuerpo y de la sangre en la cruz.

Esta representación de la cruz tiene lugar también en los demás sacramentosa, que nos configuran con la muerte de Cristo, aunque la Eucaristía es por antonomasia una representación de la cruz: es una representación *directa (In Sent.* IV d.8 q.2 a.1) *especial (In Sent.* IV d.8 q.1 a.1); es el sacramento perfecto de la pasión (III q.73 a.5). Esta representación la podemos ver en los diversos ritos de la misa.

La razón de sacrificio se verifica en la consagración separada de las especies: «La representación de la pasión del Señor se da en la misma consagración de este sacramento, en el cual no se debe consagrar el cuerpo sin la sangre» (III q.80 a.12 ad 3). «Aunque Cristo entero esté bajo cada especie, no es en vano, pues en primer lugar esto vale para representar la pasión de Cristo, en la cual se separó el cuerpo de la sangre» (III q.96 a.2 ad 1). Así, pues, este sacramento se cumple en la consagración, en la cual el sacrificio es ofrecido a Dios (III q.82 a.10 ad 2).

[93] M. Lepin, o.c., 190.

[94] III q. 73 a.5 ad 2.

En resumen, Santo Tomás sigue la tradición de ver el carácter sacrificial de la Eucaristía por su relación con la cruz, la sigue también en sus afirmaciones fundamentales; pero a la hora de explicar el concepto de *repraesentatio* (al que, por otra parte, Santo Tomás no dedica tanto esfuezo como al tema de la transustanciación), su explicación se queda por debajo de su afirmación. Quizás tenemos que distinguir entre la afirmación «La Eucaristía es el memorial de la cruz» y la explicación, todavía no madura, de dicha afirmación. La especulación no había entrado a fondo en el tema sacrificial, entre otras razones, porque no había sido puesto nunca en duda. Lo malo es que, cuando se entre después de Trento, se hará olvidando la tradición mantenida hasta entonces.

b) *Escoto* [95]

Con Escoto se acentúa la tendencia a distinguir el sacrificio eucarístico del de la cruz. Escoto ve fundamentalmente el carácter sacrificial de la Eucaristía en su condición de oblación, hecha por la Iglesia y aceptada por Dios, de la víctima presente en el altar. Es preciso que se dé esta oblación por parte de la Iglesia para que haya sacrificio. Cristo está presente en el sagrario, pero sólo cuando la Iglesia lo ofrece podemos hablar de sacrificio eucarístico [96].

De este modo, Escoto acentúa la distinción entre la oblación que Cristo hizo en la cruz y la oblación que la Iglesia hace en la Eucaristía, olvidando el carácter de la misma como conmemoración de la cruz.

Paralelamente a esto, Escoto defiende que no es Cristo el que ofrece inmediatamente en la Eucaristía, sino que ofrece, más bien, de una forma virtual, en cuanto que fue él mismo, al instituir la Eucaristía, el que mandó que se ofreciera [97]. Si fuera Cristo el sacrificador inmediato de la Eucaristía, la celebración de ésta equivaldría a la pasión de Cristo [98].

[95] H. KLUG, *B. Duns Scoti doctrina de sacrificio praesertim de sacrosancto missae sacrificio:* Est. Franc. (1927) 408-425; (1928) 381-436; ID.,*De convenientia doctrinae B. Duns Scoti circa essentiam sacrificii eucharistici cum definitionibus Concilii Tridentini:* Coll. Franc. (1931) 215-220.

[96] *Quodl.* 20,21.

[97] Ibid., 20,2.

[98] Ibid., 20,22.

Como vemos, la opinión de Escoto tiene la ventaja de hacernos percibir la participación de la Iglesia en la oblación de la Eucaristía; pero lo hace al precio de desvincularla de la oblación de Cristo en la cruz, aunque tal desvinculación no sea total, puesto que la Iglesia ofrece en dependencia de Cristo. La Iglesia se apropia la víctima ofrecida una vez en el Calvario para ofrecerla ella misma.

4) Epoca nominalista

Durante la época nominalista, la dedicación a la presencia real y la transustanciación es tal, que apenas se toca el tema sacrificial.

Las explicaciones detalladas de la misa usan, sobre todo, el método alegórico [99]. Son también frecuentes los abusos a propósito de los estipendios, respecto de los cuales parecía darse un auténtico mercado. La piedad popular de la época, en medio de su innegable fervor, se exacerba a veces, llegando a la superstición. Frecuentemtne, en las misas el pueblo se dedica a contemplar el misterio de la presencia, pero no participa en la comunión. Las frecuentes misas votivas desvían también, en múltiples ocasiones, del curso del año eclesiástico.

Sin embargo, dice Iserloh [100], en medio de estas debilidades permanece la idea fundamental de que la misa es la representación de la muerte redentora de Cristo. Por su parte, F. Clark, refiriéndose a la concepción doctrinal de la época sobre la Eucaristía, rechaza que en ella se diera una idea que hiciera de la misa un sacrificio independiente y supletorio del de la cruz, que se hiciese de ella un medio mágico para la remisión de los pecados sin necesidad de contrición o que se entendiese la misa como una nueva mactación cruenta de Cristo [101].

[99] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 101.

[100] E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des W. von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation* (Wiesbaden 1856) 274.

[101] F. CLARK, *Eucharistic sacrifice...* c.11, 18, 19,20 y 21. Véase también: H. E. DAVIS, *The mass in the Middle Ages: a Misconception:* Cler. Rev. (1959) 407-417; D. L. GREENSTOCK, *Late-medieval eucharistic theology: ortodoxy or corruption?:* Theol. Stud. 23 (1962) 266-271.

V. DE LA REFORMA PROTESTANTE A TRENTO

1) La crisis protestante [102]

La reforma protestante fue particularmente sensible al tema del sacrificio eucarístico. Hasta ella no se había dado nunca un ataque directo al mismo.

Ha sido un tópico en muchos casos querer explicar la postura protestante frente al sacrificio eucarístico como reacción a los abusos cometidos en la época. Indudablemente, no se puede negar que tales abusos influyeran en su actitud. En no pocas ocasiones, los escritos de los reformadores aluden a ellos [103]. Sin embargo, no es ésta la razón fundamental del ataque de la Reforma a la misa.

Los reformadores son conscientes de que la misa es la piedra angular en el debate contra la doctrina papista. Lo dice así el mismo Lutero en su carta contra Enrique de Inglaterra [104]. Por su parte, los artículos de Esmalcalda reconocen que con la misa se entra en el punto fundamental de la separación: «Este artículo sobre la misa será la piedra de toque en el concilio, porque, aunque nos concediesen todos los artículos restantes, en éste no les es posible ceder. Campeggio dijo en Augsburgo que prefería verse despedazado a tener que abandonar la misa. De igual forma, preferiría yo (Lutero), con la ayuda de Dios, que se me redujese a cenizas

[102] F. CLARK, *Eucharistic sacrifice...*; J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (Freiburg [4]1962); E. ISERLOH, *Die Eucharistie in der Darstellung J. Eck* (Münster 1950); ID., *Die Kampf von der Messe in der ersten Jahren der Ausseinandersetzung mit Luther* (Münster 1952); L. CRISTIANI, *Luther, tel qu'il fut* (París 1955); ID., *Calvin, tel qu'il fut* (París 1955); J. RIVIÈRE, *La messe durant la période de la réforme et du concile de Trente:* DTC 10,1085-1142; M. LEPIN, o.c., 241ss: N. M. HALMER, *Der literarische Kampf Luthers und Melanchtons gegen das Opfer der heiligen Messe:* Div. Thom. 21 (1943) 63-78; J. MCCUE, *Luther and the Roman Catholicism on the mass as sacrifice:* Journ. Ecum. Stud. 2 (1965) 205-233: F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise zur sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Wien 1970); R. PRENTER, *Das augsburgische Bekenntnis und die römische Messopferlehre:* Ker. Dog. 1 (1955) 42-58; M. GESTEIRA, *La Eucaristía en la «Confesión de Augsburgo»:* Diál. Ecu. (1981) 199-244; E. BIZER, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreits im 16 Jahrhundert* (Gütersloh 1940); B. MEYER, *Calvin's eucharistic Doctrine:* Ecum. Stud. 4 (1967) 47-65; C. H. WISLOFF, *Abendmahl und Messe, Kritik Luthers am Messopfer* (Hamburg 1969).

[103] *Inst. Relig. Chrét.* 4,18,18; *Opera omnia* (Ed. G. BAUM, E. CUNITS, E. REUSS, Brunsvigae 1863) 4,1076.

[104] Ed. Weimar X 220.

antes que conceder que un sacerdote que dice misa, no importa sea bueno o malo, con su obra se equipara a nuestro Salvador y Señor Jesucristo o se coloca por encima de él. En esto estamos y seguimos estando internamente divididos los unos y los otros. Lo presienten ellos a la perfección: si falla la misa, el papado caerá también por su base; y antes de permitirlo estarían dispuestos a matarnos a todos, si les fuese posible» [105].

Calvino, por su lado, advierte también que, cuando ataca al sacrificio de la misa, no se refiere a los abusos que de hecho se dan. Para que todos entiendan, dice, la misa constituye en sí misma, aunque se celebre dignamente, el mayor género de impiedad, blasfemia, idolatría y sacrilegio [106].

¿Por qué esta actitud?

La clave de la oposición protestante al carácter sacrificial de la misa es claramente doctrinal y tiene una vinculación directa con la doctrina de la gracia y la justificación, la Iglesia y los sacramentos [107]. Podríamos sintetizar los motivos de esta oposición en dos puntos:

a) Los reformadores parten del rechazo de toda mediación objetiva de la gracia. La esencia de la redención ha tenido lugar en el sacrificio de Cristo en la cruz, de modo que, según Lutero, una vez que el Padre ha infligido a Cristo este castigo mortal, para calmar así su ira provocada por los pecados del hombre, la redención está ya terminada. Sólo una víctima tan grande podía calmar la ira de Dios, de modo que, a partir de ello, Dios aparta su ira de los hombres y no les imputa ya sus pecados, por lo cual todos los demás sacrificios han sido ya derogados. El sacrificio de Cristo fue ofrecido una sola vez y no puede ser menoscabado por la existencia de otros sacrificios.

La salvación ya se dio. El sacrificio de Cristo tuvo lugar un vez en la historia. No perdura objetivamente en el tiempo de la Iglesia y nos hacemos beneficiarios del mismo en la medida en que nos abrimos, con ocasión de la palabra o del sacramento, interiormente a la gracia [108].

105 P.3.ª a.2 (Ed. Weimar L 204).
106 *Inst. Relig. Chrét.* 4,18,18; *Opera omnia* 4,1077.
107 Cf. F. Clark, *Eucharistic sacrifice...* c.6.
108 Cf. F. Clark, *Themata selecta...* 87-98.

b) El otro punto fundamental e íntimamente relacionado con el primero es que el hombre, perdida la libertad por el pecado original, no coopera activamente a su salvación, sino que es receptor meramente pasivo de la misma.

De este modo no puede encajar un sacrificio ofrecido por el hombre, pues sería algo que el hombre pretende dar a Dios. El sacrificio sólo puede ser entendido de forma descendente, como don que Dios hace al hombre. Es testamento y promesa, no obra humana.

La doctrina de los reformadores, como veremos, no hace sino incidir en estos dos puntos, y no se puede negar que en esto son totalmente coherentes con sus principios fundamentales.

Lutero

Fue en el *Sermón sobre el Nuevo Testamento* (1520) donde comenzó el ataque de Lutero al carácter sacrificial de la misa. Ya en él defiende que la misa como sacrificio es el peor de los abusos [109] y que el sacrificio no es otra cosa que el don que Dios hace a los hombres, no el que el hombre da a Dios.

Pero es sobre todo en *De captivitate babylonica,* también del mismo año, donde desarrolla a fondo su ataque a la Eucaristía como sacrificio. Es esto precisamente lo que constituye la tercera cautividad, la peor y la más execrable de todas: «La tercera cautividad de este sacramento consiste en el más impío de los abusos y por ello el más generalmente admitido, el más persuasivo: la misa como "buena obra" y como sacrificio» [110].

Lutero es consciente de que la idea sacrificial está tan arraigada, que habría que destruir todos los libros y cambiar la ceremonia misma. Pero esto no le asusta. Está convencido de que hay que volver a la institución de Cristo, con lo que se comprueba que lo que Cristo instituyó fue un sacramento; lo demás es añadidura y excrecencia humana. Dice por ello: «Advierte, por tanto, que lo que llamamos misa es la promesa que Dios nos hace de la remisión de los pecados; pero es una promesa de tal magnitud, que ha sido sellada con la muerte

109 Ed. Weimar VI 365.
110 *De captivitate babylonica* (Ed. Weimar VI 512).

de su hijo» [111]. Ahora bien, si se trata de una promesa, «no se puede acceder a ella con obras, con fuerzas, con mérito de ninguna clase, sino con la fe sola. Donde media la palabra de Dios que promete, se hace necesaria la fe del hombre que acepta, para que quede claro que el comienzo de nuestra salvación es la fe; una fe que está pendiente de la palabra de Dios que promete. El nos previene sin necesidad de nuestra cooperación en virtud de su misericordia, inmerecida por nuestra parte, y nos ofrece la palabra de su promesa» [112].

En su obra *De abroganda missa privata* (1521), Lutero, consecuentemente con la idea de que la misa es sacramento y no sacrificio, no puede concebir la celebración de la Eucaristía sin comunión de los fieles. Sostiene en esta obra que no hay otro sacrificio que el de Cristo, del que participan por igual todos los cristianos con un sacerdocio puramente interior [113]. Cristo, único sacerdote y única víctima en la cruz, es la causa de que ya no tengamos más sacrificios visibles. La misa puede ser memoria del único sacrificio de Cristo, pero no otro sacrificio que derogue a aquél. No existe, en consecuencia, sacerdocio, sino ministerio. La misa como sacrificio es una auténtica idolatría [114] y sólo a Satanás se puede deber. Además, Cristo instituyó la misa como banquete y no como sacrificio. Y vuelve Lutero a los mismos argumentos esgrimidos: la misa es un testamento, una promesa; no puede ser sacrificio, pues sería una obra del hombre ofrecida por éste a Dios.

Esta postura la mantuvo Lutero a lo largo de toda su vida hasta los artículos de Esmalcalda que ya conocemos, y en los que rechaza la misa como obra humana que se ofrece a Dios.

Zuinglio

La postura de Zuinglio en este punto va de acuerdo con la de Lutero. En todo caso, no hace sino profundizar en el prin-

[111] Ibid., 513.
[112] Ibid., 514.
[113] «Hoc sacerdotium spirituale est et omnibus christianis commune. Omnes enim eodem quo Christus sacerdotio sacerdotes sumus, quia christiani, id est, filii Christi, summi sacerdotis, sumus... ac mediator et doctor christianorum prater Christum nullus est» *(De abroganda missa privata:* Ed. Weimar VIII 415).
[114] Ibid., 417.

cipio de la justificación por la sola fe y, en línea con su espiritualismo, rechazar todavía más el valor del sacramento como medio de salvación.

En los artículos que propuso en 1523 como programa de su reforma reza así el 18: «Cristo, que se ofreció a sí mismo una sola vez, es para toda la eternidad un sacrificio perpetuo y eficaz para los pecados de todos los creyentes; de donde se sigue que la misa no es un sacrificio, sino el memorial del sacrificio y la garantía de la redención que Cristo nos ha merecido» [115].

En el mismo año 1523 escribía su *De canone missae epichiresis* [116], en el que vuelve a atacar el carácter sacrificial de la misa basándose en que Cristo mandó que se comiera su cuerpo y sangre, no que se ofreciera [117], apelando a la única oblación de Cristo en la cruz y sosteniendo que Cristo no puede ofrecerse en la Eucaristía, pues son lo mismo oblación, inmolación y muerte [118].

Calvino

En este punto, Calvino viene a incidir en la motivación dada ya por Lutero y Zuinglio: la misa pretende merecer la gracia de Dios, se presenta como una obra buena que le ofrecemos en contra de la justificación gratuita que recibimos por la fe. Cinco son los argumentos que opone a la tesis católica:

— El sacerdocio eterno de Cristo excluye todo sucesor [119].

— La cruz es nuestro único sacrificio [120].

— La misa nos haría olvidar la cruz, poniéndose en su lugar [121].

— La misa nos haría olvidar los frutos de la cruz [122].

— La misa modifica el carácter de la cena pretendiendo

[115] *Opera omnia* (Ed. SCHULER, SCHULTNESS, Zürich 1828ss) I 154.
[116] *Opera omnia* III 83-116.
[117] Ibid., 90.
[118] Ibid., 102.
[119] «Mais à Jésus Christ, qui est immortel, il ne faut point substituer de vicaire. Il a donc eté designé du Père Prestre à toujours selon l'ordre de Melchisedec (Ps 110,4); afin qu'il fist l'office de Prestrise eternellement durante et permanente» *(Inst. Relig. Chrét.* 4,18,2; *Opera omnia* 4,1058).
[120] Ibid., 4,18,3; *Opera omnia* 4,1060.
[121] Ibid., 4,18,5; *Opera omnia* 4,1062.
[122] Ibid., 4,18,6; *Opera omnia* 4,1064.

hacer un don *a* Dios de lo que es un don *de* Dios: «Porque la cena es un don de Dios que debe ser recibido con acción de gracias; y, al contrario, se pretende que el sacrificio de la misa es un pago que se hace a Dios, el cual lo recibe de nosotros en santificación» [123].

Quedan abolidas las misas privadas, aquellas en las que no se da la comunión a los fieles, pervirtiendo así totalmente el sentido de la institución de Cristo.

Las últimas ediciones de su *Institución de la religión cristiana* admiten que la misa sea sacrificio, pero de alabanza y acción de gracias, nunca de propiciación [124].

2) El concilio de Trento [125]

La reacción a la doctrina protestante sobre la misa estuvo presente desde un principio. Era un auténtico desafío, y Lutero mismo así lo entendía, como hemos tenido ocasión de ver. Como dice Jedin [126], la controversia sobre el sacrificio de

[123] Ibid., 4,18,7; *Opera omnia* 4,1064-65.

[124] Ibid., 4,18,7; *Opera omnia* 4, 1074; J. M. Tylenda *(An eucharistic sacrifice in Calvin's theology?:* Theol. Stud. 37 [1976] 456-466) ha tratado de demostrar que Calvino defiende una estrecha relación entre la cena de Jesús y la cruz, lo cual permitiría entender la Eucaristía como actualización de la cruz.

Pensamos que una cierta referencia a la cruz es indudable, pero no podemos olvidar que, según Calvino, el sacrificio de la cruz se realizó una sola vez, de tal modo que no puede ser reiterado ni ratificado posteriormente. El símbolo del espejo en el que se refleja la imagen original, aunque sirve para establecer cierta relación entre la misa y la cruz, acentúa más la diferencia entre ambas.

[125] H. JEDIN, *Debates sobre el sacrificio de la misa y el sacramento del orden,* en: *Historia del concilio de Trento* (Pamplona 1975) 3,503-535; ID., *Mysterium Fidei. La misa como sacrificio:* Ibid 4/1 (Pamplona 1981) 307-365; M. LEPIN, o.c., 293-321; J. RIVIÈRE, o.c.; P. RUPPRECHT, *Una eademque hostia, idem offerens. Das Verhältnis von Kreuz und Messopfer nach dem tridentinum:* Theol. Quart. 120 (1939) 1-36; M. CUERVO, *Los teólogos de la escuela salmantina en los discursos del concilio de Trento sobre el sacrificio de la misa:* Cienc. Tom. 74 (1948) 177-216; M. ALONSO, *El sacrificio eucarístico de la última cena del Señor según el concilio Tridentino* (Madrid 1929); E. JAMOUILLE, *Le sacrifice eucharistique au concile de Trente:* Nouv. Rev. Théol. (1945) 513-531; ID., *L'unité sacrificielle de la cène, la croix et l'autel au concile de Trente:* Nouv. Rev. Théol. (1945) 513-531; ID., *L'unité sacrificielle de la céne, la croix et l'autel au concile de Trente:* Eph. Théol. Lov. 21 (1964) 34-69; H. HOLSTEIN, *La cène et la messe dans la doctrine du sacrifice eucharistique du concile de Trente,* en AA.VV., *Humanisme et foi chrétienne* (Paris 1976) 649-662; TH. SCHNEIDER, *Opfer Iesu Christi und der Kircke. Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trient:* Cath. 31 (1977) 51-65.

[126] Cf. o.c., 312.

la misa no iba a la zaga, en importancia, de la doctrina sobre la justificación, incluso la sobrepujaba. Se trata de entender un punto central de la misma fe, una clave de oposición a la teología católica.

La teología católica comienza a presentar una respuesta al desafío protestante. Intervienen, entre otros, Th. Murner, J. Cochläus, J. Mensing, J. Enser, J. Fisher y el propio Enrique VIII con su obra *Assertio septem sacramentorum* (1521), que le valió el título de *Defensor fidei.*

Sobresale la aportación de J. Eck, que escribe en 1527 tres libros *De sacrificio missae contra lutheranos,* que constituyen una de las más sólidas refutaciones de la teología luterana. En ella deja claro que la misa no es una inmolación sangrante de Cristo, sino una representación de la cruz, que no deroga en absoluto a ésta y que encierra todos los efectos de la misma, si bien no consigue mostrar perfectamente la unidad del sacrificio de la misa con el de la cruz [127].

En cambio, K. Schatzgeyer, consciente de la dificultad fundamental que presenta la reforma contra la doctrina del sacrificio eucarístico, afirma claramente que el sacrificio de la cruz se hace sustancialmente presente en la Eucaristía [128]. Fue, sobre todo, Cayetano el que mantuvo la continuidad del sacrificio de la cruz en la Eucaristía en su obra *De missae sacrificio et ritu adversus lutheranos* (1531), respondiendo así a la objeción principal de Lutero. Para Cayetano, se trata del único sacrificio de la cruz, hecho presente en la Eucaristía [129].

a) *Historia del decreto*

El decreto sobre el sacrificio eucarístico, que fue aprobado definitivamente en 1562 en la sesión XXII, tuvo, como el de la presencia real, una historia llena de vicisitudes, de modo que fue discutido en dos tiempos: en 1551 y, tras la interrupción del concilio por diez años, en 1562.

El 3 de diciembre de 1551 comienzan los trabajos preparatorios de la discusión sobre el carácter sacrificial de la misa.

[127] Cf. B. NEUNHAUSER, o.c., 117; H. JEDIN, o.c., 509.
[128] Cf. F. CLARK, *Eucharistic sacrifice...* 530.
[129] Cf. W. BAUM, *The teaching of the Cardinal Cajetan on the sacrifice of the mass* (Roma 1958).

El trabajo se centra sobre 10 artículos, sacados de *De captivitate babylonica* de Lutero, de la apología de la *Confesión de Augsburgo* de Melanchton, y de las obras principales de Calvino. Estos artículos eran, de hecho, una reelaboración de los que en su tiempo se habían presentado en Bolonia [130].

De estos artículos, el primero dice así: «La misa no es ni un sacrificio ni una oblación por el pecado, sino sólo una conmemoración del sacrificio de la cruz. Los Padres la llaman sacrificio de una manera metafórica; en sentido verdadero y propio no es sacrificio, sino sólo un testamento y una promesa de remisión de los pecados» [131]. El artículo tercero precisa: «Es blasfemar contra el santo sacrificio de Cristo en la cruz creer que el Hijo de Dios es nuevamente ofrecido a Dios Padre por el sacerdote en la misa; que Cristo es ofrecido y sacrificado místicamente no significa sino que se nos da en alimento; con las palabras "haced esto en memoria mía", Cristo no mandó que los apóstoles ofrecieran en el sacrificio de la misa su cuerpo y sangre».

El artículo cuarto contiene la reprobación del canon de la misa, el quinto y el sexto tratan la negación de la aplicación de la misa a vivos y difuntos y los cuatro últimos se refieren a la negación de las misas privadas, del uso de la voz baja en la consagración, del uso del latín y de las ceremonias de la misa.

Juntamente con estos diez artículos se presentarán el 3 de diciembre otros seis sobre el sacramento del orden.

Los teólogos discutieron estos artículos del 7 al 29 de diciembre. Intervinieron por el orden establecido: el general de los jesuitas, Laínez, teólogo papal, y los teólogos del emperador: el canciller de la Universidad de Lovaina Tapper, Melchor Cano, Alfonso de Castro, Juan de Ortega y Juan Arce, el delegado de los cardenales y príncipes electores, Juan Gropper, y otros muchos.

Ninguno de los teólogos que intervienen duda del carácter sacrificial de la misa, pero se pone al descubierto que no hay unanimidad a la hora de explicarlo. Esto será así tanto en 1551 como en 1562.

[130] Cf. H. JEDIN, o.c., 513.
[131] CT VII/1 375ss.

La intervención de Laínez era esperada por todos y fue realmente brillante por su documentación bíblica y patrística [132]. Vino a decir en sustancia que en la misa se ofrece la misma víctima que en la cruz y por el mismo sacerdote. Allí se ofreció de modo cruento, aquí incruento. En cuanto a la relación de la misa con la cruz, es consciente de que no es una inmolación cruenta; es inmolación en cuanto representación y conmemoración de la cruz, que nos aplica sus frutos [133].

De una manera más o menos fiel a la doctrina de Santo Tomás, varios Padres presentan la teoría de la inmolación representativa. En este sentido vienen las intervenciones de Alfonso de Castro y Juan de Arce, y con diferentes matices aparece también la doctrina expresada por Melchor Cano [134]. Melchor Cano conoce bien la doctrina protestante sobre el único sacrificio expiatorio de Cristo en la cruz. Parte de la noción de sacrificio que, proveniente de San Isidoro, enlaza con Santo Tomás: hay sacrificio cuando se hace algo sagrado al tiempo que se lo ofrece a Dios [135]. Según él, el sacrificio de la misa consiste, esencialmente, en la consagración que hace del pan y del vino algo sagrado, el cuerpo y la sangre de Cristo, que son ofrecidos a Dios al tiempo que se representa sensiblemente el sacrificio de la cruz.

Junto a esta perspectiva de inmolación representativa, ligada con mayor o menor fidelidad a Santo Tomás, existen otras, como la de Tapper, que suponen un auténtico cambio de rumbo [136].

Melanchton había acusado a los teólogos católicos de no presentar una definición científica de sacrificio. Tapper, canciller de la Universidad de Lovaina, acepta el desafío y responde a Melanchton, elaborando una definición de sacrificio

[132] CT VII/1 379-393.

[133] «Eucharistia autem multis modis cruentam oblationem rapraesentat. Primo: Hoc facite in meam commemorationem: commemorat et spiritualiter sanguinem effusum offert, iterat passionem et eam nobis applicat. Neque verum sacrificium Eucharistiae pugnat cum sacrificio crucis; hoc enim ab illo vim habet et est praemium illius; arrogat, igitur, non derogat passioni Christi» (Ibid. 382).

[134] CT VII/1 387-390.

[135] Ibid., 388.

[136] J. LE PLAT, *Monumenta ad historiam concili Tridentini* (Louvain 1784) IV 337-350.

que pueda ser aplicada a la Eucaristía. Toma la definición de Santo Tomás: «Hay propiamente sacrificio cuando se realiza una acción en torno a cosas ofrecidas a Dios» [137], y explica que en la misa hay sacrificio, en cuanto que Cristo, al hacerse presente en ella, adquiere un nuevo ser sacramental que no tenía en el cielo. Piensa en una acción que afecte a la víctima real del sacrificio: en efecto, Cristo en la Eucaristía tiene un nuevo modo de ser, el sacramental. Por ello la Eucaristía es un sacrificio.

Ha cambiado, pues, la perspectiva mantenida hasta ahora: la misa ya no es sacrificio por su relación a la cruz, sino porque realiza una definición general que consiste además en que lo ofrecido esté intrínsecamente afectado por una nueva cualidad o disposición. De todos modos, la opinión de Tapper apareció como una opinión aislada en el concilio, que no tuvo eco en las intervenciones posteriores [138].

Hubo también quienes defendieron que la misa es un sacrificio, en cuanto que constituye un acto de oblación. Así, Juan Gropper [139]. Carranza, por su parte, seguiría la doctrina de Cayetano, manteniendo que el sacrificio de la misa y el de la cruz son el único y el mismo, aunque cambia la forma de ofrecimiento [140].

Es, pues, patente la diferencia existente a la hora de explicar el carácter sacrificial de la Eucaristía. Jedin advierte con razón que no había todavía una teología plenamente elaborada sobre el sacrificio eucarístico [141]. Como dice Lepin, las discusiones muestran que sobre este punto no se poseía una fórmula clara [142]. Este será un factor decisivo que determine al concilio a mantener la doctrina tradicional.

La discusión del perdón de los pecados por parte de la Eucaristía se va decantando poco a poco. Laínez había afir-

[137] Recordemos esta definición, que, sin embargo, Santo Tomás no aplica a la Eucaristía.

[138] CF. F. CLARK, *Eucharistic sacrifice*... 449; M. LEPIN, o.c., 320.

[139] CT VII/1 405-408.

[140] «Quae duo unum est sacrificium et eadem oblatio, eadem inmolatio; res enim eadem est quae offertur. Non igitur diversum nec alliud est sacrificium hoc altaris ab illo crucis; sed hoc est per illud et per hoc fructus illius nobis applicatur» (ibid., 436).

[141] Cf. H. JEDIN, o.c., 508-510.

[142] CF. M. LEPIN, o.c., 330.

mado que la misa sólo perdona los pecados veniales. Melchor Cano advierte que en la misa sólo se perdona la pena; para la culpa ha sido instituido el sacramento del perdón. El lovaniense J. de Ravenstein dedicó su invertención al problema, diciendo que el perdón se concede *ex opere operato*, pero *per modum impetrationis*, sin que se dé infaliblemente [143]. Se va abriendo paso la opinión de que la Eucaristía no perdona *ex opere operato*, como la penitencia: la mayoría exige una disposición adecuada [144].

Tras la congregación de los teólogos, todos ellos concordes en el carácter sacrificial de la misa, se llega a la congregación general de los Padres. Esta comenzó el 2 de enero de 1552. A los diez artículos se añade una disposición doctrinal que, sin haber sido elaborada por los órganos del concilio, sería estudiada conjuntamente.

Este proyecto doctrinal, observa Jedin [145], hablaba prácticamente de dos sacrificios, el de la misa y el de la cruz, si bien de la misa se decía que recibía toda su fuerza de la cruz, pero se alejaba así de la línea de la mayoría de los teólogos que habían intervenido anteriormente.

El debate comenzó el 4 de enero de 1552. Se advierte en seguida que no todos los artículos pueden ser condenados como heréticos. Fue el arzobispo de Granada, Guerrero, el que se quejó de que se hablara de dos sacrificios [146]. De todos modos, la discusión se centró fundamentalmente sobre el carácter sacrificial de la última cena. Interesante la intervención del obispo de Bitonto, C. Musso, que negó el carácter sacrificial de ésta, porque, si no, veía amenazada la unidad del sacrificio neotestamentario [147]. La mayoría, en cambio, no aceptó el rechazo del carácter sacrificial de la última cena.

El 14 de enero se formó la comisión para redactar los cánones y los capítulos correspondientes. Los obispos de Granada y Bitonto estaban presentes en ella. Su trabajo desembocó en la redacción de 13 cánones y 4 capítulos. Es de notar, advierte Jedin [148], que se suprimiera el párrafo relativo a los dos sacrificios.

[143] Cf. J. LE PLAT, o.c., IV 350-359.
[144] Cf. H. JEDIN, o.c., 521.
[145] Ibid., 528.
[146] CT VII/1 445.
[147] CT VII/1 449.
[148] Cf. H. JEDIN, o.c., 534.

Sin embargo, esta redacción no tuvo tiempo de ser discutida. Diversas circunstancias, como la espera de los delegados papales y la amenaza de guerra, conducen a la supresión del concilio, que es decidida por Julio III.

El concilio no comienza de nuevo hasta 1562, convocado por Pío IV. De los 70 teólogos asistentes a la sesión anterior sólo acudirán tres o cuatro entre los 180 que están presentes ahora. La discusión comienza ahora no sobre la base de los 10 artículos del principio, sino sobre 13 nuevos, redactados en forma de cuestiones [149]. La primera cuestión es: «La misa, ¿es una simple conmemoración del sacrificio de la cruz o es un verdadero sacrificio?» La segunda: «El sacrificio de la misa, ¿perjudica al sacrificio de la cruz?» La tercera: «Con las palabras de la institución, ¿ha ordenado Cristo que los apóstoles ofrecieran su cuerpo y su sangre en la misa?» Las cuestiones siguientes tocan problemas prácticos y las cuestiones 12 y 13 vuelven de nuevo sobre el tema sacrificial: si la inmolación mística de Cristo consiste en que se nos da en alimento y si la misa es sacrificio de alabanza o también expiatorio.

La congregación de los teólogos tiene lugar del 21 de julio al 4 de agosto. Se aborda el tema del carácter sacrificial de la misa, discutiendo si la última cena fue sacrificio y si Cristo dio en ella el poder de sacrificar. Salmerón se inclina por ello, defendiendo que el mandato institucional de Cristo fue también un mandato de sacrificar. El español Torres disintió de la tesis de Salmerón. Pedro de Soto pone en duda la tesis de que el mandato institucional incluyera el carácter sacrificial; sólo por la Tradición se puede probar esta tesis. El portugués F. Foreiro sigue un camino parecido. El también portugués D. De Payva niega que sobra la base de la sola Escritura se pueda demostrar que la última cena fue sacrificio [150].

Lo cierto es que la mayoría de los teólogos se inclina por el carácter sacrificial de la última cena [151]. También todos están de acuerdo en que la misa es sacrificio; pero el problema de la relación del sacrificio de la misa y el de la cruz no tuvo la altura del debate de 1551 [152].

Se crea una comisión encargada de redactar la doctrina y

[149] CT VIII 719.
[150] Cf. H. JEDIN, o.c., 318.
[151] M. LEPIN, o.c., 301.
[152] H. JEDIN, o.c., 320.

los cánones relativos a la misa, compuesta por nueve obispos, entre ellos Guerrero y M. Marini, obispo de Lanciano. El día 6 de agosto presenta una redacción de 4 capítulos y 12 cánones [153].

Al mismo tiempo se nombra una comisión de siete obispos, encargada de redactar un proyecto sobre los abusos en materia de la misa.

Guerrero, que formaba parte de la comisión sobre el sacrificio de la misa, había conseguido eliminar, en la redacción que presentó la comisión, el carácter sacrificial de la última cena, afirmado, en cambio, en el proyecto de 1552 [154].

La redacción de la comisión pareció muy larga a los Padres que se reunieron en congregación general. En ésta la discusión se centró sobre el carácter sacrificial de la última cena. Madruzzo, obispo de Trento, lo defendió, mientras que los obispos la Braga y Lanciano se declararon en contra. Guerrero se manifestó en la misma línea que éstos. En cambio, la mayoría de los Padres se manifestaba de acuerdo con el carácter sacrificial de la última cena, si bien de éstos unos defendían la dimensión propiciatoria de la misma y otros no [155].

Es de señalar la intervención del obispo de León, Andrés Cuesta, sobre el carácter sacrificial de la misa. La misa es sacrificio por la doble consagración que representa sensiblemente el sacrificio de la cruz no sólo de modo figurativo. El sacerdote, en virtud del sacramento, separa el cuerpo de la sangre, aunque no consuma realmente dicha separación en virtud de la concomitancia de cada elemento con Cristo entero [156]. Es la teoría de la inmolación virtual, que habría de extenderse en la época posterior a Trento. De todos modos, esta teoría, a decir de Lepin [157], no hizo mucha impresión en los Padres.

Termina la congregación general y el proyecto de agosto

[153] CT VII 751-755.

[154] H. JEDIN, o.c., 322.

[155] J. RIVIÈRE, o.c., 1122.

[156] «Missam esse sacrificium, hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur. Nam sacerdos ex vi sacramenti separat corpus sanguine, licet per concomitantiam utrumque simul sit cum anima et divinitate. Et hac ratione dicitur sacrificium missae repraesentare mortem Christi, et veram veri sacrificii rationem habere» (CT VIII 777).

[157] M. LEPIN, o.c., 317.

debe ser reelaborado por la comisión, que entrega una nueva redacción el 5 de septiembre. El texto es más breve, compuesto de 9 capítulos y 9 cánones. La doctrina del sacrificio de la misa se elabora a partir del sacrificio de la cruz; se dice que Cristo en la última cena ofreció su cuerpo y sangre, con lo que se complace a la mayoría de los Padres, que reclaman el carácter sacrificial de la última cena. Se interpreta el mandato institucional como mandato sacrificial por el que se constituye sacerdotes a los apóstoles. La misa, asimismo, es sacrificio propiciatorio, ya que el oferente y la víctima son los mismos que en la cruz, cambiando sólo la forma de ofrecer. Sobre el perdón de los pecados se incluye un inciso, introducido después del 5 de septiembre, por el que la Eucaristía perdona los pecados no inmediatamente, sino por «medio de la gracia y el don de la penitencia». Dice Rivière al respecto: «Este inciso tiene por fin salvaguardar la economía normal de la justificación, en relación a la cual la misa no puede intervenir, al igual que la oración, sino como causa remota» [158]. En realidad, los Padres se habían mostrado reacios a admitir el perdón de los pecados *ex opere operato,* como ocurre en el sacramento de la penitencia. El día 7 fue aprobado, no sin el disgusto del obispo de Granada, lo referente a la última cena como oblación *(obtulit).* El decreto fue promulgado el 17 de septiembre.

La profecía de Lutero de que el tema de la misa acabaría con el papado no se había cumplido. A pesar de la disparidad a la hora de explicar el carácter sacrificial de la Eucaristía, el concilio tenía una salida en la tradición de Iglesia: presentar el sacrificio eucarístico como memorial que hace presente el de la cruz.

b) *La doctrina del decreto*

Comenzamos la exposición de la doctrina de Trento partiendo de los cánones. En ellos se centró la discusión y el peso de la doctrina. Los capítulos son una explicación o comentario [159].

En el prólogo, el concilio marca su objetivo de enseñar la

[158] J. RIVIÈRE, o.c., 1136.
[159] H. JEDIN, o.c., 323.

fe y la doctrina de la Iglesia en la misma línea que había hecho en el decreto de la presencia real [160].

La Eucaristía como sacrificio.—En el canon primero, el concilio define el carácter de la Eucaristía: «Si alguno dijere que en la misa no se ofrece a Dios un verdadero y propio sacrificio o que el ofrecer no sea otra cosa que el que Cristo se nos dé a comer, sea anatema» [161].

Vemos cómo aquí el concilio sale al paso de la doctrina protestante, que sostiene que el sacrificio, en todo caso, no es otra cosa que el recibir de Dios y no propiamente el ofrecer.

A continuación define también el concilio la institución del sacerdocio en la última cena mediante las palabras de Cristo: «Si alguno dijere que con estas palabras: 'Haced esto en conmemoración mía' (Lc 22,19; 1 Cor 11,24), no instituyó Cristo como sacerdotes a sus apóstoles o que no ordenó que ellos u otros sacerdotes ofrecieran su cuerpo y su sangre, sea anatema» [162].

El carácter sacrificial de la Eucaristía no menoscaba ni deroga en absoluto el sacrificio de la cruz: «Si alguno dijere que por el sacrificio de la misa se comete una blasfemia contra el sacrificio de Cristo realizado en la cruz o que aquél es derogado por éste, sea anatema» [163].

El capítulo primero desarrolla esta doctrina y particularmente establece la relación del sacrificio del altar con el de la cruz en cuanto representación y memorial del mismo:

«Así, pues, el Dios y Señor nuestro, aunque había de ofrecerse una sola vez a sí mismo a Dios Padre en el altar de la cruz, con la interposición de su muerte, a fin de realizar para ellos la eterna redención; como, sin embargo, no había de extinguirse su sacerdocio por la muerte (Heb 7,24.27), en la última cena, la noche que era entregado, para dejar a su esposa amada, la Iglesia, un sacrificio visible, como exige la naturaleza de los hombres (can.1), por el que se hiciera presente aquel suyo sangriento, que había una sola vez de consumarse en la cruz, y su memoria permaneciera hasta el fin de los siglos (1 Cor 11,23ss) y su eficacia saludable se aplicara para la remisión de los pecados que diariamente cometemos, decla-

160 CONC. TRID., Ses.22 Prooemium (D 1783).
161 Ibid., can.1 (D 1751).
162 Ibid., can.2 (D 1752).
163 Ibid., can.4 (D 1754).

rándose a sí mismo constituido para siempre sacerdote según el orden de Melquisedec (Sal 108,109,4), ofreció a Dios Padre su cuerpo y su sangre bajo las especies de pan y vino, y bajo los símbolos de estas mismas cosas los entregó, para que los tomaran, a sus apóstoles, a quienes entonces constituía sacerdotes del Nuevo Testamento, y a ellos y a sus sucesores en el sacerdocio les mandó con estas palabras: 'Haced esto en memoria mía, etc.' (Lc 22,19; 1 Cor 11,24), que los ofrecieran. Así lo enseñó y entendió siempre la Iglesia (can.2). Porque, celebrada la antigua pascua que la muchedumbre de los hijos de Israel inmolaba en memoria de la salida de Egipto (Ex12,1ss), instituyó una Pascua nueva, que era él mismo, que había de ser inmolado por la Iglesia por el ministerio de los sacerdotes bajo signos visibles, en memorial de su tránsito de este mundo al Padre, cuando nos redimió por el derramamiento de su sangre y nos arrancó del poder de las tinieblas y nos trasladó a su reino (Col 1,14)» [164].

Como se ve, el sacrificio del altar aparece como representación y memorial del de la cruz. Ante la disparidad de opiniones surgidas a lo largo del debate para explicar el carácter sacrificial de la Eucaristía, el concilio se limita a exponer la doctrina tradicional: Cristo lega a su Iglesia un sacrificio visible por el que se hace presente *(repraesentaretur)* el sacrificio único de la cruz como memorial del mismo. Cristo ofreció en la cena su cuerpo y sangre al Padre bajo las especies de pan y vino y constituyó sacerdotes a los apóstoles con el mandato de sacrificar.

Cabe preguntarse en primer lugar qué significado tiene ese *repraesentaretur.* ¿Representar en el sentido de figurar o hacer presente? ¿Se trata de la *rapraesentatio* tomista o tiene el sentido más fuerte de la Tradición: hacer presente? No especifica el sentido de esta *repraesentatio*, pero cabe entenderla en sentido pleno.

Que no se trata de la teoría tomista es claro, porque falta un elemento esencial de la misma: la consagración separada del pan y del vino como representación. El concilio no dice que el sacrificio de la cruz esté representado por la doble consagración.

164 Ibid., c.1 (D 1739-40-41).

En el decreto, el concepto de *repraesentatio* va unido al de *memoria*, y éste tiene un sentido pleno, ya que en el can. 3 se condena la concepción de la Eucaristía como mera conmemoración de la cruz. Tengamos en cuenta que a lo largo de los debates se eliminó el proyecto que hablaba prácticamente de dos sacrificios, el de la cruz y el de la misa.

Es también importante el hecho de que el catecismo del concilio, el *Cathecismus ad parochos*, publicado en 1566 bajo Pío V, al reproducir casi al pie de la letra el texto del concilio, cambió el verbo *repraesentaretur* por el de *instauraretur*, que significa «hacer de nuevo presente» [165].

El concilio no ha hecho suyo ninguno de los intentos de definir la misa como sacrificio mediante una definición general, y recurre a la Tradición, que le suministraba el tema de la misa como memorial y representación del sacrificio de la cruz. Con ello no hace sino seguir la mejor tradición. Da así un relieve cristológico y eclesiológico a la Eucaristía. Cristológico, en cuanto que establece la perpetuidad del sacrificio de Cristo en la tierra: eclesiológico, en cuanto que muestra cómo Cristo entrega a la Iglesia su propio sacrificio para que lo haga suyo participando de él [166].

El concilio dice también que Cristo en la última cena ofreció *(obtulit)* su cuerpo y su sangre, con lo que enseña el carácter sacrificial de la cena, si bien en este punto y, tras los debates habidos, no quiere caracterizar más en detalle este carácter sacrificial de la última cena, de modo que no especifica que tenga sentido propiciatorio [167].

La ordenación de los apóstoles como sacerdotes la sitúa el capítulo en el marco de la última cena, al igual que el canon 2.

Carácter propiciatorio de la misa.—El carácter propiciato-

[165] P. MARTÍN, *Catecismo romano* (BAC, Madrid 1956) 507. El *Catecismo* trae también estas palabras, llenas de precisión: «Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est; quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui seipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum inmolavit. Neque enim cruenta et incruenta hostiae duae sunt hostiae, sed una tantum, cuius sacrificium, postquam Dominus ita praecepit: hoc facite in meam commemorationem, in Eucharistia quotidie instauratur» (ibid., 512). Se trata, pues, del mismo sacrificio de la cruz.

[166] J. RIVIÈRE, o.c., 1130.

[167] Ibid., 1131.

rio del sacrificio eucarístico, especialmente negado por la Reforma, es definido en el canon 3: «Si alguno dijere que la misa es sólo un sacrificio de alabanza o de acción de gracias, o una mera conmemoración del sacrificio realizado en la cruz, pero no propiciatorio; o que sólo aprovecha al que lo come, o que no se debe ofrecer por vivos y difuntos, por los pecados, las penas, las satisfacciones u otras necesidades, sea anatema» [168].

Es de suma importancia el observar que, a la hora de establecer el carácter propiciatorio del sacrificio eucarístico, el concilio no apela a una noción general de sacrificio, sino a la relación con el de la cruz: se trata de la misma víctima y del mismo oferente, el cual se ofrece ahora por el ministerio de los sacerdotes. Aunque no se afirme que se trata de la misma oblación, se dice que entre ésta y aquélla sólo existe una diferencia de forma (cruenta o incruenta) de ofrecimiento:

«Y puesto que en este divino sacrificio que tiene lugar en la misa se contiene y se inmola incruentamente el mismo Cristo, que en el altar de la cruz se ofreció una vez a sí mismo cruentamente (Heb 9,14.27), enseña este sagrado sínodo que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio (can.3), y por él resulta que, si nos acercamos con verdadero corazón y recta fe, con miedo y reverencia, contritos y penitentes, consigamos la misericordia y encontremos la gracia en el momento oportuno (Heb 5,16). Puesto que, aplacado Dios por esta oblación, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona pecados y crímenes ingentes. Puesto que una y la misma es la hostia y el que se ofrece ahora bajo el ministerio de los sacerdotes es el que se ofreció a sí mismo entonces en la cruz, cambiando el modo. Por ello los frutos de esta oblación (la cruenta) se obtienen ubérrimamente por esta incruenta sin que por ésta se menoscabe en absoluto aquélla (can.4). Por lo tanto, el sacrificio de la misa es ofrecido rectamente, según la tradición de los apóstoles, no sólo por los pecados de los fieles vivos, penas, satisfacciones y otras necesidades, sino por los que han muerto en Cristo y que todavía no se han purificado» [169].

[168] Can.3 (D 1753).
[169] Cap.2 (D 1743).

Como se puede apreciar, el texto habla también de inmolación incruenta en la Eucaristía. Oblación e inmolación aparecen en la Eucaristía, pero sin que se les dé un sentido técnico y siempre bajo el prisma de la oblación e inmolación de la cruz.

Sobre el perdón de los pecados, el texto recoge la tendencia de los Padres a precisar que la Eucaristía contribuye al perdón de los pecados, pero no *ex opere operato,* como ocurre en el sacramento de la penitencia, sino «mediante la gracia, el don de la penitencia». Rivière advierte que de esta forma se defiende que la Eucaristía perdona los pecados, pero como causa remota[170]. Mediante el arrepentimiento personal, propiciado por la Eucaristía, el fiel puede alcanzar el perdón de los pecados; pero este arrepentimiento, dejó ya sentado el concilio en la sesión XIII, no es suficiente para la comunión; se requiere la confesión previa de los pecados.

El concilio define también que la misa puede ser ofrecida por los vivos y difuntos.

Modalidades del sacrificio eucarístico.—El concilio defiende la costumbre de celebrar la misa en honor de los santos (can.5), advirtiendo que en dicho caso no es a ellos a quienes se ofrece el sacrificio, sino a Dios, que ha llevado a cabo su santificación (cap.3); rechaza que el canon de la misa contenga errores (can.6). Asimismo, defiende que no son ilícitas las misas en las que comulga sólo el sacerdote. Estas misas en ningún modo son privadas, pues en primer lugar en ellas comulga espiritualmente el pueblo y, en segundo lugar, al ser celebradas por el ministro público de la Iglesia, son celabradas no sólo por él, sino por todos los fieles, que pertenecen al cuerpo místico de la Iglesia (can.6). Queda claro, sin embargo, que el concilio desea ardientemente que los fieles participen también en la comunión sacramental en cada una de las misas (ibid.).

El concilio defiende también la práctica de recitar en voz baja las palabras del canon y rechaza la opinión de aquellos que defienden que la misa se ha de celebrar sólo en lengua vulgar o que no se debe mezclar el agua con el vino (can.9).

[170] J. RIVIERE, o.c., 1136.

VI. LA TEOLOGIA POSTRIDENTINA [171]

En los treinta años posteriores al estallido de la Reforma, los teólogos católicos seguían tratando el tema de sacrificio eucarístico de forma tradicional, es decir, apelando a la misteriosa relación de la misa con el sacrificio de la cruz. Fue el estímulo de la polémica con los protestantes y el celo por defender el canon tridentino, que califica a la Eucaristía de verdadero y propio sacrificio, lo que condujo a los teólogos a la utilización de otro método: partir de una definición general de sacrificio para aplicarla a la misa. Fue Tapper el iniciador de este método, como hemos visto, en el mismo desarrollo del concilio [172]. Con ello se pierde la perspectiva tradicional, frecuente en los Padres y en la liturgia y presente todavía en el Medievo y en la elegante doctrina de Trento. A partir de ahora, cada teólogo dará su propia definición de sacrificio, y surgirá toda una especulación que en el fondo aportará muy poco a la recta comprensión de la Eucaristía. Podemos calificar todas estas especulaciones de la siguiente manera:

1) **Teorías inmolacionistas**

Tapper

Fue el canciller de la Universidad de Lovaina el que, como hemos dicho, a partir de 1551 dio una definición de sacrificio. Tenemos sacrificio cuando «lo que es ofrecido está afectado por alguna nueva cualidad o nueva disposición» [173]. Es una definición que está también presente en sus clases de Lovaina [174]. Como vimos, esto es algo que se verifica en la Eucaristía, en cuanto que Cristo, por la transustanciación, adquiere un nuevo modo de ser, el ser sacramental. Queda, pues, afectado, al tiempo que es ofrecido.

Esta definición de Tapper les pareció insuficiente y vaga a muchos, por lo que se pedía una mayor precisión. Sería Be-

[171] A. MICHEL, *La messe chez les théologiens postérieurs au concile de Trente. Essence et efficacité:* DTC 10,1143-1316.

[172] Ibid., 1144.

[173] J. LE PLAT, o.c., 341.

[174] *Explicatio articulorum circa dogmata ecclesiastica ab annis 34 controversa* II (Louvain 1557) 410.

larmino el que con su prestigio extendería por Europa la nueva perspectiva [175].

Belarmino

La doctrina de Belarmino sería, como decimos, la más decisiva a la hora de propagar las nuevas ideas. Definía así el sacrificio: «Una oblación externa hecha a Dios solo por la que, reconociendo la debilidad humana y adorando a la divina majestad, se consagra una realidad visible y permanente y se la cambia por un rito místico ejecutado por un ministro debidamente constituido» [176].

Así, en la Eucaristía, en virtud de la consumición de las especies eucarísticas en la comunión, tenemos una especie de inmolación casi destructiva, en cuanto que por ello cesa el ser sacramental de Cristo. Esta cuasidestrucción es ya prefijada en la misma consagración, en la que Cristo se hace ya presente como comida y bebida, pero no se consuma hasta la comunión.

No es que Belarmino admita que Cristo sufra en sí mismo alguna lesión o que pierda su ser natural en la comunión; lo que sí pierde es su ser sacramental [177].

Suárez

En la misma línea de inmolación destructiva, ve a ésta, sin embargo, de forma diferente. Según Suárez, la destrucción no se da en el ser sacramental de Cristo, sino en las sustancias de pan y vino. Recordemos que, según su concepción de la transustanciación, las sustancias de pan y vino son aniquiladas en orden a dejar el lugar al cuerpo y la sangre de Cristo [178].

Lessius

Lessius, que enseñó teología en Lovaina, estaba de acuerdo con sus contemporáneos en que el sacrificio es una especie de acción destructiva; pero, en contra de la opinión de Suárez, piensa que tal destrucción tiene que afectar a la víctima.

[175] Cf. F. CLARK, *Eucharistic sacrifice*... 452.
[176] *De controversiis christianae fidei: De sacrificio Missae* lib.1 cap.2 (París 1613) III 715.
[177] Ibid., 792.
[178] *Comment. in III partem d.75 sect.1 D. Thomae*, disp.75 sect.1.

Ahora bien, no se requiere, según él, que la acción destructiva produzca de hecho un efecto físico y real. Basta que se trate de una acción que de suyo tienda a destruir, aunque no consume la destrucción. Es una especie de inmolación virtual que Lessius expuso sólo de paso [179] y que otros, particularmente tomistas, desarrollarían en estos términos: en virtud de las palabras de la consagración, el cuerpo se hace presente separadamente de la sangre. Es cierto que, de hecho, en virtud de la concomitancia se hace presente Cristo entero en cada una de las especies y no se consuma la separación de forma real; pero la doble consagración viene a ser como una especie de espada mística que tiene en sí la tendencia a causar la herida mortal, por lo que encierra un carácter sacrificial [180].

De Lugo

En el siglo XVII ya el cardenal De Lugo reduce a mutación o rebajamiento moral el valor de la inmolación de Cristo en la Eucaristía. Cristo se inmola en la misa en cuanto que la consagración le coloca en un estado inferior *(status declivior)* y está en una especie de estado kenótico, de rebajamiento moral, sin la expansión de su extensión y el ejercicio de su actividad normal.

Aunque De Lugo advierte que Cristo glorioso ya no es menoscabado, ciertamente admite en él un rabajamiento moral [181].

Franzelin en el siglo XIX seguiría un camino parecido al de De Lugo [182].

Juicio de las teorías

El juicio que se puede dar a estas teorías es más bien negativo. En primer lugar, su punto flaco consiste en partir de una noción general de sacrificio, olvidando que el carácter sacrificial de la misa proviene de su identidad misteriosa con el de la cruz y que por ello es un sacrificio del todo singular.

[179] L. LESSIUS, *De perfectionibus moribusque divinis* l.13 cap.13 (París 1620) 280-282.

[180] Cf. A. MICHEL, o.c., 1152-1154.

[181] J. DE LUGO, *De sacramento Eucharistiae* disp.19 sect.5 (Lyon 1636) 523-537.

[182] J. FRANZELIN, *Tractatus de Ss. Eucharistiae sacramento et sacrificio,* thes. 16 (Roma 1968) 365-397.

En segundo lugar, es preciso tener en cuenta con todo rigor la impasibilidad de Cristo resucitado.

2) Teorías oblacionistas

Es lógico que otros teólogos buscaran caminos nuevos. Ante la idea de la inmolación destructiva de Cristo en la Eucaristía, preferirán buscar la clave del sacrificio en el aspecto de la oblación.

Esta teoría oblacionista, ya iniciada por Maldonado, la desarrolla la escuela francesa del siglo XVII, cuyos principales representantes fueron Bérulle, Condren y Olier, en los que la idea de la oblación se combina con la de inmolación mística. En el siglo XX encontramos, fundamentalmente, las teorías de Lepin y De la Taille.

Lepin

Lepin sigue utilizando una noción general de sacrificio, según la cual el elemento esencial es el acto interno de oblación por parte de la voluntad, al que se añade un elemento externo como signo del mismo.

Cristo tuvo esta actitud sacrificial a lo largo de toda su vida y la manifestó en todas sus acciones, particularmente en la cruz. La misa no es otra cosa, piensa Lepin, que la continuidad de esta entrega interior de la voluntad de Cristo, a la que se añade la forma exterior de inmolación, que supone la doble consagración como condición exterior querida por el mismo Cristo [183].

Esta teoría de Lepin, como podemos ver, al reducir el elemento exterior a algo secundario, minusvalora el acontecimiento histórico de la pasión de Cristo. Si toda la vida de Cristo es sacrificio en un sentido lato, en sentido estricto lo es sólo la muerte en la cruz. Difícilmente encaja con la interpretación que la Sagrada Escritura y la Tradición confieren a la inmolación de Cristo en la cruz. Asimismo infravalora la acción litúrgica de la Iglesia en el sacrificio de la misa.

De la Taille

También De la Taille parte de una noción general de sa-

[183] M. LEPIN, o.c., 737-757.

crificio. Según él, para la realización del sacrificio se requiere, junto al elemento interno de la entrega de la voluntad, un doble elemento externo: la inmolación destructiva y la oblación ritual. Estos dos elementos son necesarios como partes constitutivas del sacrificio.

Pues bien, según esto, la cruz sería, respecto de la cena, el elemento inmolativo, y la cena misma el elemento oblativo. La misma relación tenemos entre la misa y la cruz: el elemento inmolativo de la cruz permanece, pues Cristo está presente en el altar como víctima gloriosa, y el elemento oblativo lo encontramos en la doble consagración, la cual corresponde a la oblación de la última cena y en cierto modo participa de ella.

En una palabra, en la cena encontamos la oblación de la víctima que ha de ser inmolada en la cruz y en la misa encontramos la oblación de la víctima inmolada en la cruz [184].

A pesar del carácter orgánico de esta teoría, su debilidad es clara. Difícilmente se puede admitir que la muerte de Cristo en la cruz no sea, de suyo, suficiente sin el elemento oblativo de la cena. En la cruz hubo verdadera inmolación y oblación de la víctima.

El problema de esta teoría consiste también, sin duda, en partir de una noción general de sacrificio.

3) Teorías de la representación

Hablemos, finalmente, de las teorías de Vázquez y Billot, las cuales, frente a las que hemos expuesto, marcan más la relación de la misa con la cruz, aunque encierran todavía inconvenientes.

Vázquez

Para Vázquez, la cruz es un sacrificio absoluto, lo es en sí mismo; la misa es esencialmente un sacrificio relativo por la inmolación representativa (bajo las dos especies) que tiene lugar en la consagración. En la misa ofrecemos a Cristo, bajo un modo que representa su muerte, la consagración separada de las especies. Es en la representación simbólica de la cruz donde Vázquez ve la nota de sacrificio [185].

[184] M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (Paris ³1931) 33-50.238-301.
[185] *In III partem S. Thomae* (Lyon 1631) disp.220-223.

Como dice Michel, recoge elementos tradicionales de la representación bajo la doble consagración, al tiempo que introduce elementos nuevos, con el fin de salvar los inconvenientes de las teorías de la mutación destructiva [186]. En efecto, su teoría la forjó destacándose de Belarmino y Suárez.

Billot

En el siglo XX, el cardenal Billot, sucesor de Franzelin en la cátedra de Eucaristía en la Gregoriana, propuso una teoría sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía que habría de tener una amplia repercusión. Fue acogida por Labauche, Grimal, Van Noort, Michel, Tanquerey, Lercher, Hervé y otros muchos. En esta misma línea le sucedió en la cátedra de la Gregoriana el profesor Filograssi.

Billot establece la identidad sustancial entre el sacrificio de la misa y el de la cruz, en cuanto que contienen el mismo oferente, la misma víctima y la misma eficacia propiciatoria. Admitida esta identidad sustancial, explica Billot que en la misa se realiza la definición de sacrificio, según la cual se precisa que exista algún signo externo de inmolación. De este modo señala que en la Eucaristía encontramos la doble consagración, según la cual el cuerpo está bajo las especies de pan, y la sangre bajo las especies de vino *ex vi verborum*. Por ello en la Eucaristía se da una mística separación del cuerpo y de la sangre, o sea, una inmolación mística que recuerda la inmolación acaecida en el Calvario.

Esta inmolación mística es, a la vez, un signo representativo de la cruz y, al mismo tiempo, un acto litúrgico distinto y suficiente para realizar la definición de sacrificio [187].

Billot admite no sólo una diferencia numérica, sino también específica, entre el sacrificio de la misa y el de la cruz [188].

La teoría de Billot, en cuanto al aspecto representativo, coincide con la de Vázquez; se diferencia de ella en cuanto que insiste más en la teoría general de sacrificio, según la cual la misa es sacrificio por presentar un signo externo de inmolación.

[186] A. MICHEL, o.c., 1150-1151.
[187] L. BILLOT, *De ecclesiae sacramentis* I (Roma ^{6}1924) 621-637.
[188] Cf. F. CLARK, *Eucharistic sacrifice* 252.

El problema de la explicación de Billot es que sigue partiendo de una noción general de sacrificio para aplicarla a la Eucaristía. La inmolación de la cruz y la del altar, ¿pueden ser dos sacrificios diversos y yuxtapuestos que realizan ambos una noción previa de sacrificio o se trata de un único sacrificio que se hace presente en la Eucaristía bajo el signo sacramental?

4) Teoría sacramental

En nuestros tiempos se ha ido abandonando poco a poco el método de recurrir a una noción general de sacrificio para aplicarla a la Eucaristía. Conscientes de la unicidad del sacrificio de Cristo y de su singularidad, mejor provistos del conocimiento de la tradición de la Iglesia, los teólogos de hoy recurren a la idea fundamental de que el único sacrificio de Cristo en la cruz se hace presente *in mysterio, in sacramento*. De una manera general, podríamos calificar esta tendencia de teoría sacramental. Sus representantes principales son Masure, Vornier, Héris, Diekamp, Neunheuser, Arnold, Warnach, Schmaus, Van Hove, Doronzo, Journet y otros [189].

A pesar de las diferencias que se dan entre los autores mencionados, podríamos descubrir en ellos un principio común: el sacrificio eucarístico se realiza y tiene lugar en el plano de la causalidad sacramental, la cual no se limita a significar, sino que hace también presente lo significado [190].

La eficacia sacramental, propia de los sacramentos como signos eficaces de lo que significan, es también connatural al sacramento de la Eucaristía. En este sentido, la consagración separada del pan y del vino, juntamente con la evocación de las palabras de Cristo, simbolizan ciertamente su sacrificio; pero no se trata de un gesto meramente evocador de este sacrificio, sino que, como signo realmente eficaz que es, lo hace presente entre nosotros, de tal modo que la Eucaristía es el

[189] E. MASURE, *Le sacrifice du Chef* (Paris 1932); A. MICHEL, o.c.; A. VONIER, *A Key to the doctrine of the Eucharist* (London 1925); CH. HÉRIS, *Le mystère de l'Eucharistie* (Paris 1943); C. JOURNET, *La misa, presencia del sacrificio de la cruz* (Bilbao ²1962); E. DORONZO, *De Eucharistia* II (Milwaukee 1948) 1016-1029; A. VAN HOVEN, *Tractatus de sanctissima Eucharistia* (Mechlin ²1941).

[190] Cf. F. CLARK, o.c., 255.

mismo sacrificio de la cruz sacramentalmente presente en el hoy y en el aquí de la Iglesia. A título de ejemplo leamos estas palabras de Héris:

«El sacrificio eucarístico es el mismo acto que el sacrificio del Calvario, pero realizado en otro orden sacramental; se refiere esencialmente a la cruz no mediante simples signos, sino por medio de las realidades que son signos y que como tales reproducen verdaderamente ante nuestros ojos el acto del Calvario y hacen de él al acto ritual perfectamente apropiado a las necesidades del culto cristiano» [191].

La teoría sacramental, expuesta así en su núcleo fundamental, es totalmente aceptable. Salva la unicidad del sacrificio de Cristo en la cruz, presente en la Eucaristía. Sin embargo, más que una teoría sobre el sacrificio eucarístico, es la constatación de la eficacia sacramental que tiene la Eucaristía como sacramento representantivo del sacrificio de la cruz. El problema comienza cuando advertimos que la definición general del sacramento como signo eficaz de la gracia debe sufrir una adaptación especial al aplicarla a la Eucaristía, ya que en este sacramento no se trata de producir directamente la gracia, sino de hacer presente el sacrificio histórico de Cristo como fuente de la gracia. Y el sacrificio histórico de Cristo como tal hecho histórico tuvo lugar dentro de las coordenadas del tiempo y del espacio, de modo que no se ve cómo un signo, por eficaz que sea, pueda hacer presente en el aquí y en el hoy de la Iglesia una acción histórica que tuvo lugar en Palestina hace dos mil años. Otra cosa es hacer presente la gracia (como ocurre en los demás sacramentos).

En el marco de la teoría sacramental hacemos también alusión a la teoría de los misterios, que fue trazada fundamentalmente por O. Casel [192].

O. Casel, partiendo del concepto cultual de misterio y utilizando no las categorías aristotélicas de causa-efecto, sino

[191] CH. HÉRIS, *Il mistero di Cristo* (Brescia 1938) 268.

[192] O. CASEL, *Misteriengegenwart:* Jahr. Lit. 8 (1929) 190ss; ID., *El misterio del culto cristiano* (San Sebastián 1953); ID., *Faites ceci en mémoire de moi* (Paris 1962); G. SÖHNGEN, *Das Sakramentale Wessen des Messopfers* (Bonn 1946); I. OÑATIBIA, *La presencia de la obra redentora en el misterio del culto* (Vitoria 1954); B. NEUNHEUSER, *The Mystery Presence: Dom O. Casel and the latest Research:* Down. Rev. (1958) 266-273; ID., *Opfer Christi und Opfer der Kirche* (Düsseldorf 1960).

el concepto platónico de imagen, por el que se hace presente en múltiples formas y modos la realidad primordial, propuso concebir la presencia del misterio redentor de Cristo en la Eucaristía como actualización, a modo de misterio en el sacramento, del hecho histórico de la muerte y resurrección de Cristo, el cual, como realidad típica y primordial, trasciende los límites del tiempo y del espacio y tiene el poder de hacerse presente en el hoy y en el aquí de la Iglesia.

No cabe duda de que son muchos los aspectos positivos de la obra de O. Casel. Nos ha hecho conscientes de la unicidad del misterio redentor de Cristo y ha contribuido a la valoración de la liturgia en su sentido de acción de Cristo y de la Iglesia a pesar de los defectos que ya señalábamos anteriormente.

Con todo, la verdadera dificultad estriba precisamente en sostener que el sacrificio histórico de Cristo puede hacerse presente en el hoy sacramental de la Iglesia porque trasciende los límites del tiempo y del espacio, en una clara aproximación a la concepción platónica de la realidad. ¿Puede un hecho que ocurrió en la historia y entró en los límites del tiempo y del espacio hacerse presente en el hoy de la Iglesia? Sostener la trascendencia supratemporal del sacrificio de Cristo apelando a su condición de realidad primordial y en conexión con los misterios helénicos, es diluir su verdadero carácter histórico. Podríamos decir con Schillebeeckx que «la historicidad del hombre Jesús y sus actos humanos salvíficos participan, inevitablemente, de la irreversibilidad de las cosas temporales. Si afirmamos lo contrario, nos enfrentaríamos con una nueva forma de docetismo, negaríamos el realismo histórico de la humanidad de Jesús» [193].

Pero será bueno y provechoso recoger la intención de O. Casel y tratar de explicarla no recurriendo a los misterios helénicos ni a una concepción supratemporal de la realidad, sino a los datos mismos de la Escritura. Será esta misma la que nos dé la clave de comprensión.

Algo hemos sacado en limpio después del análisis de todas las teorías que hemos expuesto. El método de recurrir a no-

[193] E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1966) 71.

ciones generales de sacrificio para aplicarlas a la Eucaristía ha sido totalmente abandonado. Se impone la tendencia a explicar el carácter sacrificial de la Eucaristía por su relación misteriosa con la cruz. Es más, se es cada vez más consciente de que el sacrificio eucarístico no es ni puede ser otro que el de la cruz. Ahora bien, si la Eucaristía encierra el mismo sacrificio de la cruz, las consecuencias son ingentes. Quizás ninguna teoría lo ha explicado bien, pero al menos se ha recuperado la tradición más genuina de la Iglesia: el sacrificio eucarístico es conmemoración que hace presente de modo sacramental el mismo sacrificio de la cruz. Aunque no lo podamos explicar perfectamente, esta afirmación tiene consecuencias incalculables para la teología y la espiritualidad cristianas. Veamos ahora qué dice el Magisterio actual de esto, porque, de asentarse esta afirmación de forma inequívoca y clara, sería un reto continuo y un desafío permanente para la especulación teológica.

VII. EL MAGISTERIO ACTUAL DE LA IGLESIA

La línea del Magisterio la dejamos interrumpida en Trento; ahora la volvemos a recoger como respuesta a la problemática que se ha ido suscitando en nuestro tiempo. Fundamentalmente, estudiaremos la *Mediator Dei* de Pío XII (1947); el concilio Vaticano II, la encíclica *Mysterium fidei* y el *Credo del Pueblo de Dios* de Pablo VI, y algunos testimonios de la liturgia, de Juan Pablo II y el *Nuevo Código*.

Mediator Dei

La encíclica *Mediator Dei*, de 1947, tuvo una importancia decisiva en la aprobación y dirección del movimiento litúrgico.

La encíclica presenta la doctrina de Trento sobre el sacrificio eucarístico: la Eucaristía es el memorial que Cristo nos ha dejado con el fin de hacer presente entre nosotros el sacrificio cruento que había de llevarse a efecto en la cruz. La perspectiva tridentina aparece también cuando afirma que es el mismo el oferente y la víctima, cambiando sólo el modo de

ofrecimiento [194]. Como párrafos más originales señalamos los siguientes:

«Pero la divina sabiduría ha hallado un modo admirable para hacer manifiesto el sacrificio de nuestro Redentor con señales exteriores que son símbolos de muerte, ya que, gracias a la transustanciación del pan en el cuerpo y del vino en la sangre de Cristo, así como está realmente presente su cuerpo, también lo está la sangre; y de esta manera las especies eucarísticas bajo las cuales se halla presente simbolizan la cruenta separación del cuerpo y de la sangre. De este modo, la conmemoración de su muerte, que realmente sucedió en el Calvario, se repite *(iteratur)* en cada uno de los sacrificios del altar, ya que por medio de señales diversas se significa y se muestra Jesucristo en estado de víctima» [195].

«(La misa) es aquella inmolación incruenta por la cual, por medio de las palabras de la consagración, el mismo Cristo se hace presente en estado de víctima sobre el altar...» [196]

Finalmente, la encíclica dice:

«Se debe, pues, una vez más, advertir que el sacrificio eucarístico, por su misma naturaleza, es la incruenta inmolación de la divina víctima; inmolación que se manifiesta místicamente por la separación de las sagradas especies y por la oblación de las mismas al Eterno Padre. Pero la sagrada comunión atañe a la integridad del sacrificio y a la participación del mismo mediante la recepción del augusto sacramento; y mientras que es enteramente necesaria para el ministro que sacrifica, para los fieles es tan sólo vivamente recomendada» [197].

A propósito de esta doctrina, tenemos que advertir que no se puede decir que la encíclica parta de una noción general de sacrificio porque diga que el sacrificio eucarístico es, por su misma naturaleza, la inmolación incruenta de la divina víctima, significada por la separación de las sagradas especies. En este momento, la encíclica quiere enseñar que la comunión no es parte esencial, sino integrante de la misa (necesaria para el

194 Pío XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 548.
195 Ibid.: AAS 39 (1947) 548-549.
196 Ibid.: AAS 39 (1947) 555.
197 Ibid.: AAS 39 (1947) 563.

sacerdote, recomendable para los fieles), y es en este contexto cuando dice que la misa es, por su naturaleza, la inmolación... Ateniéndonos a esta última frase, no podemos tampoco decir que la encíclica vea en la consagración separada de las especies el carácter sacrificial de la Eucaristía, como lo hacían teorías arriba expuestas. La doble consagración, dice, *significa* la inmolación, no dice que *coincida* con ella [198]. Es lo que había dicho más arriba al hablar de que la consagración separada de las especies simboliza la cruenta separación del cuerpo y de la sangre de Cristo. Por ello advierte F. Clark: «No es necesario decir que este documento papal, aunque puede ser invocado literalmente en favor de la teoría del 'sacrificio sacramental', no excluye a las otras teorías...» [199]

Con todo, el que la encíclica emplee el verbo «repetir» *(iteratur)* cuando afirma que la inmolación del Calvario se repite en el altar, nos hace preguntarnos si no habrá que esperar al Magisterio posterior para encontrar una total decantación de los términos.

Vaticano II

Podemos decir que, a partir del Vaticano II, el Magisterio tiende a reafirmar constantemente que en la Eucaristía se encuentra, se perpetúa el mismo sacrificio de Cristo en la cruz. Dice así la constitución sobre la liturgia:

«Nuestro Salvador, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y a confiar así a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección; sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual en el cual se come a Cristo, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria venidera» [200].

Dice también en la misma constitución:

[198] Dice Ligier a este respecto: «La inmolación no es identificada con la separación de las especies; esta separación puede muy bien significar la inmolación, sin identificarse con ella» (cf. L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucarestia* [Roma 1977] 327). No se da, dice, ulterior precisión de la *ratio formalis* de la inmolación.

[199] F. CLARK, o.c., 256.

[200] Const. *Sacrosanctum Conciliun* n.47.

«Desde entonces, la Iglesia nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual: leyendo cuanto a él se refiere en toda la Escritura (Lc 24,27), celebrando la Eucaristía, en la cual se hace presente *(repraesentatur)* la victoria y el triunfo de su muerte, y dando gracias, al mismo tiempo, a Dios por el don inefable (2 Cor 9,15) en Cristo Jesús para alabar su gloria (Eph 1,12) por la fuerza del Espíritu Santo» [201].

En estos dos textos, el concilio no habla de reiteración, sino de *perpetuar* y *hacer presente* el sacrificio de Cristo en la cruz. Recordemos que el concilio tiene una clara preocupación ecuménica y, en este sentido, es importante mostrar que la misa no es otro sacrificio diferente del de la cruz.

«Mysterium fidei»

La encíclica *Mysterium fidei* no trata específicamente de la Eucaristía en cuanto sacrificio. Sin embargo, trae dos textos en los que dice que en el sacrificio de la misa se nos hace presente *(repraesentatur)* el sacrificio de la cruz, se conmemora continuamente y se nos aplican sus frutos [202], en un claro paralelo con la doctrina de Trento. En qué sentido hay que entender esta *repraesentatio,* nos los especifica el siguiente párrafo, que cita literalmente un famoso texto de San Juan Crisóstomo:

«A propósito de la presencia de Cristo en el ofrecimiento del sacrificio de la misa, nos complace recordar lo que San Juan Crisóstomo, lleno de admiración, dijo con verdad y elocuencia: 'Quiero añadir una cosa verdaderamente maravillosa, pero no os extrañéis ni turbéis. ¿Qué es? La oblación es la misma, cualquiera que sea el oferente, Pablo o Pedro; la misma que Cristo confió a sus discípulos y que ahora realizan los sacerdotes; ésta en realidad no es menor que aquélla, porque no son los hombres los que la hacen santa, sino aquel que la santificó. Así como las palabras que Dios pronunció son las mismas que el sacerdote ahora dice, así la oblación es la misma' *(In Epist. 2 ad Timoth.* hom.2,4: PG 62,612)» [203].

201 Ibid., 6.
202 PABLO VI, enc. *Mysterium fidei:* AAS 57 (1965) 759.
203 Ibid.: AAS 57 (1965) 763.

«Credo del Pueblo de Dios»

El *Credo del Pueblo de Dios* trae un párrafo sobre el carácter sacrificial de la misa que supone una identificación explícita entre el sacrificio de la misa con el de la cruz. Estas son las palabras del Papa:

«Nosotros creemos que la misa que es celebrada por el sacerdote, representando la persona de Cristo en virtud de la potestad recibida por el sacramento del orden, y que es ofrecida por él en nombre de Cristo y de los miembros de su cuerpo místico, *es realmente* el sacrificio del Calvario, que se hace sacramentalmente presente en nuestros altares» [204].

La afirmación no deja lugar a dudas. Es el mismo sacrificio de la cruz.

Juan Pablo II

Mencionemos también un párrafo de Juan Pablo II al Congreso Eucarístico de Lourdes (21 julio 1981):

«La celebración eucarística no es otra que el sacrificio de la cruz. La misa y la cruz son el mismo y único sacrificio» [205].

El testimonio de la liturgia

Son muchos, por otra parte, los testimonios que podríamos aportar de la liturgia. Traemos dos como ejemplo. La oración sobre las ofrendas del domingo de Ramos dice así: «Por la pasión de su Hijo, sé propicio a tu pueblo, Señor, y concédenos, por esta celebración que actualiza el *único sacrificio de Jesucristo,* la misericordia que no merecen nuestros pecados».

Asimismo, la oración sobre las ofrendas de la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, del 14 de septiembre, reza de este modo:

«Señor, que nos limpie de toda culpa este sacrificio, *el mismo que,* ofrecido en el ara de la cruz, quitó el pecado del mundo».

«Nuevo Código de derecho canónico».

El *Nuevo Código de derecho canónico,* que gusta de llamar frecuentemente a la Eucaristía «el sacrificio del altar»,

[204] PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios* n.24: AAS 60 (1968) 442.
[205] AAS 73 (1981) 550.

aporta un texto que sintetiza perfectamente la doctrina conciliar sobre la Eucaristía y en el cual, por lo que se refiere a nuestro tema, emplea el mismo verbo que el Vaticano II, «perpetuar»:

«El sacramento más augusto, en el que se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo, Nuestro Señor, es la santísima Eucaristía, por la que la Iglesia vive y ofrece continuamente. El sacrificio eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual *se perpetúa* a lo largo de los siglos el sacrificio de la cruz, es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana, por el que se significa y realiza la unidad del Pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo. Así, pues, los demás sacramentos y todas las obras eclesiásticas de apostolado se unen estrechamente a la santísima Eucaristía y a ella se ordenan» [206].

Como vemos, no hay duda alguna de que se van acentuando cada vez más las expresiones que identifican el sacrificio del altar con el de la cruz no sólo en el campo de la teología, sino, lo que es más importante, en los documentos del Magisterio y de la liturgia. Esta, por su parte, sigue manteniendo la vieja tradición de la Iglesia de entender el sacrificio eucarístico como memorial del de la cruz. La anáfora segunda, por ejemplo, dice así:

«Así, pues, al celebrar ahora el memorial de la muerte y resurrección de tu Hijo, te ofrecemos, Padre, el pan de vida y el cáliz de salvación...»

A esta recuperación de la auténtica perspectiva han contribuido no poco la reforma litúrgica llevada a cabo en estos últimos años, la vuelta a los textos de los Padres y la labor de escuelas teológicas como la de O. Casel y los representantes de la teoría sacramental. Ciertamente, las teorías postridentinas que desviaron el curso de la Tradición han sido ya prácticamente abandonadas. Con todo, una cosa es afirmar que el sacrificio de la misa es el mismo de la cruz y otra el explicarlo. Por ello intentamos ahora una explicación teológica.

[206] Can.897.

VIII. REFLEXION TEOLOGICA

1) El sacrificio de la misa y el de la cruz

Como decimos, la teoría sacramental y la de los misterios ha superado las dificultades y los defectos de las teologías postridentinas. Pero queda todavía en pie una pregunta: ¿Cómo es posible que el sacrificio de Cristo en la cruz, que tuvo lugar hace dos mil años, se haga presente entre nosotros?

Una cosa está ya clara no sólo en el Magisterio, sino en la especulación teológica: *el sacrificio de la misa es el mismo de la cruz. La carta a los Hebreos enseña que el sacrificio de Cristo en la cruz es único y definitivo sacrificio de expiación por los pecados. Ahora bien, la misa es sacrificio de propiciación y expiación de nuestros pecados, como hemos visto en Trento. Por lo tanto, se trata del mismo sacrificio, ya que, si la misa fuese otro distinto, el de la cruz no habría sido único y definitivo.*

El problema es mostrar cómo un sacrificio que tuvo lugar hace dos mil años se hace presente aquí. Creo que la respuesta la tenemos en la carta a los Hebreos. En ella vemos que el sacrificio de Cristo es un sacrificio histórico y de expiación, perfecto y definitivo, único, irrepetible y eterno.

Frente al término *hapax* (una sola vez), que expresa, como en Heb 9,26, que Cristo muere sólo una vez, se emplea el término *ephapax* (Heb 7,27; 9,12; 10,10), que significa «de una vez para siempre», y por ello expresa el valor definitivo y escatológico del sacrificio de Cristo [207]. En efecto, la entrega de Cristo en la cruz fue aceptada por el Padre en virtud de la resurrección, de modo que de una forma gloriosa perdura eternamente en el cielo. Tomando la comparación del sacerdote de la vieja ley, que entraba una vez al año en el santuario del templo para hacer la aspersión de la sangre, la carta a los Hebreos dice de Cristo que por su propia sangre ha entrado en el santuario celeste (Heb 9,22), y en él perdura la única oblación de su cuerpo, por la que todos hemos sido salvados (Heb 7,23-25).

Según esto, es el mismo sacrificio de Cristo en la cruz el

[207] Cf. G. STÄHLING, Hápax: ThWNT 1,380-382.

que, aceptado por el Padre, perdura de forma gloriosa en el cielo. La carta a los Hebreos habla de intercesión de Cristo ante el Padre, pero esa intercesión es el sacrificio mismo de Cristo que perdura glorioso en el cielo. Dice Bourke a este respecto: «La intercesión de Jesús ha sido interpretada como consecuencia de un sacrificio perfecto; se entiende como una obra sacerdotal, pero diferente del sacrificio, que es considerado algo que ya pasó... Pero la comparación que se establece en los capítulos siguientes entre el sacrificio de Jesús y el que ofrece el sumo sacerdote el día de la expiación sugiere que el sacrificio de Jesús no ha de entenderse como limitado por su muerte: su exaltación forma parte esencial del mismo. En consecuencia, no puede afirmarse que este sacrificio sea cosa del pasado, puesto que su momento culminante tiene lugar en el santuario celeste, donde está superada la sucesión temporal, propia de la tierra» [208].

El sacrificio de Cristo se consuma en el santuario celeste; perdura en el momento de la consumación, porque la eternidad es una característica de la esfera celeste. El hincapié que la carta hace en la unicidad del sacrificio sirve para demostrar que el sacrificio de Cristo es perfecto y que ya no es posible ni necesario un nuevo sacrificio. Ello está en contraste con los sacrificios continuamente repetidos en el Antiguo Testamento, ninguno de los cuales era perfecto. Una acción consumada en la esfera terrena, dice Bourke, sería un acontecimiento del pasado, pero no ocurre lo mismo con la que se consuma en la esfera celeste. El autor de la carta a los Hebreos «está tan lejos de concebir la muerte de Jesús como equivalente a un sacrificio completo, que afirma que es sacerdote precisamente porque su sacrificio es celeste y no eterno» [209]. Y continúa Bourke en estos términos: «Lo mismo que el sacrificio del día de la expiación es inconcebible sin el elemento esencial de la aspersión de la sangre, al que pertenecía el valor expiatorio, así también resulta imposible considerar aquí la entrada de Jesús en el santuario como la consecuencia de su sacrificio realizado en la cruz y no como

[208] M. M. BOURKE, *Epístola a los Hebreos: Coment. San Jerónimo* IV/2 (Madrid 1972) 351-352.
[209] Ibid., 354.

una parte del sacrificio que se inició en la tierra y alcanza su culminación en los cielos» [210].

El sacrificio de Cristo perdura, por tanto, en el cielo, como perdura su propio sacerdocio. Y de la misma manera que no habría sacerdocio cristiano, que no es otra cosa que participación en el sacerdocio de Cristo, si éste no perdurara, tampoco podría hacerse presente en la tierra el sacrificio de Cristo si éste no perdurara. Sólo se puede participar de lo que existe y sólo se puede hacer presente lo que sigue siendo real. No hay modo alguno de explicar que un sacrificio histórico se haga presente en el hoy de la Iglesia si no sigue siendo real. Pero para mostrar la permanencia de este sacrificio no es preciso recurrir a ninguna concepción extraña de la realidad o a los misterios paganos; basta atender a la carta de los Hebreos.

Pues bien, si el sacrificio de Cristo perdura en el cielo, puede hacerse presente entre nosotros en la medida en que esa misma *víctima* y esa misma *acción* sacerdotal se hagan presentes en la Eucaristía.

Cuando el sacerdote consagra el pan y el vino, se hace presente entre nosotros, bajo las especies eucarísticas, la víctima que murió en la cruz y que como víctima gloriosa perdura eternamente en el cielo; y cuando el sacerdote la ofrece sobre el altar, no hace sino *participar* de la eterna acción sacerdotal de Cristo, que, iniciada en la cruz, perdura también en el cielo. En realidad, el sacerdote no pone otra acción, sino que participa de la eterna acción sacerdotal de Cristo en el cielo, en el sentido de que ésta *pasa a través* del sacerdote. Es Cristo celeste el que ofrece a través del sacerdote. En este sentido hablamos de participación. Desde el momento en que el sacerdote invoca al Espíritu Santo para que transforme los dones eucarísticos en el cuerpo y la sangre de Cristo y, ejerciendo la función mediadora de la perenne acción sacerdotal de Cristo en el cielo, los ofrece al Padre bajo el simbolismo de la doble consagración, el único y eterno sacrificio de Cristo se hace presente en el altar. Nada se repite, nada se multiplica; sólo se participa repetidamente bajo forma sacramental del único sacrificio de Cristo en la cruz, que perdura

[210] Ibid., 360.

eternamente en el cielo. No se repite el sacrificio de Cristo, sino las múltiples participaciones en él.

Este concepto de participación es clave y es de una importancia enorme para el movimiento ecuménico. En efecto, los protestantes han defendido que, siendo Cristo único sacerdote (Heb 7,15-28), no existen ya otros sacrificios, puesto que el sacrificio exige un sacerdote. Además, la oblación y el sacrificio de Cristo fueron únicos (se ofreció una sola vez), por ello piensan que la Eucaristía no puede ser un sacrificio.

Pues bien, si decimos que la Eucaristía es sacrificio, porque en ella se hace realmente presente, bajo el velo de los signos, el único sacrificio de Cristo, de modo que la víctima es la misma, y la acción sacerdotal del ministro no es otra acción distinta, sino que es participación (en el sentido que pasa a través del sacerdote) de la acción sacerdotal de Cristo en la cruz que perdura eternamente en el cielo, se comprenderá que no derogamos en absoluto la fuerza del único sacrificio de Cristo y que ni siquiera lo repetimos, sino que precisamente, por condescendencia de Cristo, su sacrificio único y eterno se hace presente entre nosotros. Por muchas celebraciones que hagamos de la misa, nunca «se repite» el sacrificio único de Cristo, sino que lo único que hacemos es participar repetidamente de él. Las muchas celebraciones no multiplican el sacrificio de Cristo en sí, sino que nos permiten aprovecharnos repetidamente de él, haciéndolo presente entre nosotros bajo el velo de los signos en su misma víctima y en su misma acción sacerdotal [211].

Se entiende que la sola presencia de Cristo en el sagrario no actualiza el sacrificio de Cristo. Para la actualización sacramental del eterno sacrificio de Cristo se requiere no sólo la presencia de la víctima, sino la mediación sacerdotal del mi-

[211] Recordemos aquí la discusión clásica sobre la oblación actual o virtual de Cristo, oferente en la Eucaristía. Los defensores de la oblación actual [Suárez, Garrigou-Lagrange, Lepin, Diekamp, etc. (cf. L. LIGIER, *Il sacramento dell'eucarestia* 393)], defienden que Cristo realiza en cada misa un acto particular y distinto de ofrecimiento.

La teoría de la oblación virtual, que arranca de Escoto y que fue sistematizada por Vázquez, defiende que Cristo no interviene en cada misa con un acto distinto, sino que es acción suya en cuanto deriva de él.

Esta discusión está fuera de lugar si admitimos que la acción del sacerdote es participación en la acción sacrificial de Cristo en la cruz, que perdura en el cielo. La misa es entonces la acción de Cristo y no se repite ésta, sino las participaciones en ella.

nistro, a través del cual obra Cristo como oferente. En el sagrario, la Iglesia no ofrece el sacrificio de Cristo, pero Cristo perdura en él como víctima del sacrificio y, a la vez, suscita en nosotros el deseo de identificarnos plenamente con él por medio de la comunión sacramental.

Este concepto de participación como clave de comprensión del misterio eucarístico lo usa Juan Pablo II en estos términos en la *Redemptor hominis:* «Celebrando y al mismo tiempo participando en la Eucaristía, nosotros nos unimos a Cristo terrestre y celestial, que intercede por nosotros al Padre; pero nos unimos siempre por medio del acto redentor de su sacrificio, por medio del cual El nos ha redimido... *participamos* de la única e irreversible devolución del hombre y del mundo al Padre, que él, Hijo eterno y al mismo tiempo verdadero hombre, hizo de una vez para siempre» [212].

Se muestra así, pues, cómo la Eucaristía es el mismo sacrificio de Cristo en la cruz que perdura en el cielo, y lo es precisamente porque perdura en el cielo.

Finalmente, digamos que, si toda la vida de Cristo fue sacrificio en un sentido amplio, fue específicamente en la cruz donde con su sangre selló el sacrificio de la nueva y definitiva Alianza en sustitución de los sacrificios de la antigua. En toda su vida hubo una oblación al Padre, pero en la cruz se da también una inmolación cruenta. Cristo va a la cruz a asumir la muerte como fruto del pecado y a hacer de ella, al contrario de lo que hiciera Adán con su desobediencia, el acto supremo de obediencia al Padre y de reparación de nuestros pecados, superando así en su raíz el pecado y todas las consecuencias y penas del mismo. Con este acto Cristo nos ganó definitivamente el amor del Padre. El Padre responde al sacrificio de su Hijo resucitándolo. La resurrección es la aceptación del sacrificio.

2) Sacrificio de la Iglesia

El verdadero motivo por el que Cristo dejó a su Iglesia en forma sacramental el sacrificio único de la cruz no fue otro que el de permitirle participar en él, hacerlo suyo, y entrar así en el mismo culto eterno que Cristo ofrece al Padre.

[212] Enc. *Redemptor hominis* n.20: AAS 71 (1979) 310-311.

Trento afirma claramente que Cristo instituyó la nueva pascua para que fuera inmolado bajo signos visibles por la Iglesia mediante los sacerdotes.

Es la Iglesia entera la que ofrece el sacrificio de Cristo sobre el altar. Es Cristo el que deja el memorial de su pasión a su Iglesia con el fin de que lo ofrezca al Padre. Repetimos las palabras del Vaticano II, que son insustituibles en su precisión: «Nuestro Señor, en la última cena, la noche que le traicionaban, instituyó el sacrificio eucarístico de su cuerpo y sangre, con el cual iba a perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz, y *confiar así a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección»* [213]. La Iglesia, pues, recibe el memorial y es la Iglesia toda la que lo ofrece sobre el altar. En la liturgia de la misa dice el sacerdote: «Rogad, hermanos, para que este sacrificio mío y vuestro sea aceptable a Dios, Padre omnipotente». Y en la anáfora segunda rezamos: «Así, pues, Padre, *te ofrecemos* el pan de la vida y el cáliz de salvación...» El sacerdote habla aquí en plural, es toda la Iglesia la que ofrece. Y la Iglesia ofrece desde el momento en que Cristo se hace presente sobre el altar. El ofertorio, propiamente, es una presentación de las ofrendas.

De esta manera, el sacerdocio de los fieles llega aquí a su plenitud. Ya por el bautismo, los fieles son hechos sacerdotes capaces de ofrecer sacrificios espirituales (1 Pe 2,5-9). Este sacerdocio común de los fieles encuentra su plenitud en la participación del sacrificio eucarístico de Cristo. Entre los múltiples testimonios que podríamos citar aducimos el de San Agustín:

«Quiso (Cristo) que nosotros fuésemos un sacrificio; por lo tanto, toda la ciudad redimida, es decir, la sociedad de los santos, es ofrecida a Dios como sacrificio universal por el Gran Sacerdote, que se ofreció por nosotros en la pasión para que fuésemos cuerpo de tan grande cabeza, según la naturaleza humana. En efecto, ésta ofreció, en ésta fue ofrecido, puesto que de acuerdo con tal naturaleza es mediador, en esto es sacerdote y sacrificio... Así es el sacrificio de los cristianos, donde todos se hacen un solo cuerpo de Cristo. Esto lo celebra la Iglesia también con el sacramento del altar, bien cono-

[213] Const. *Sacrosanctum Concilium* 47.

cido de los fieles, donde se nos muestra cómo ella misma se ofrece en la misma víctima que ofrece a Dios» [214].

«Por ello, él es el sacerdote, él el oferente, él la víctima. Y de esto quiso que fuese sacramento el sacrificio de la Iglesia, la cual, siendo el cuerpo de esta cabeza, aprende a ofrecerse a sí misma por medio de él» [215].

La doctrina de la Iglesia ha sido siempre ésta. La *Mediator Dei* recuerda a los fieles que «ofrezcan aquel sacrificio juntamente con él y por él, y con él se ofrezcan también a sí mismos [216]. Toda la Iglesia ofrece con Cristo oferente y se ofrece con Cristo víctima. Lo dice también la *Mysterium fidei* en estos términos: «La Iglesia, al desempeñar la función de sacerdote y víctima juntamente con Cristo, ofrece toda entera el sacrificio de la misa y toda entera se ofrece en él» [217]; idea que repetirá también el Vaticano II [218] y la instrucción *Eucharisticum mysterium* [219]. El seglar ofrece no sólo por el sacerdote, sino juntamente con él.

La Eucaristía es, pues, un sacrificio de participación, el sacrificio único de Cristo, dejado a su esposa con el fin de que participe de él y lo ofrezca al Padre. Pero con la Eucaristía la Iglesia no sólo tiene la gracia, sino la misma fuente de la gracia. Haciendo suyo el sacrificio de Cristo, se hace acreedora del mismo amor y del mismo cariño con los que el Padre se vuelca sobre la ofrenda de su Hijo. Esta es, ni más ni menos, toda la eficacia de la Eucaristía: Dios no puede negarse al sacrificio de su Hijo ni a las súplicas de su Iglesia, la cual, incapaz por sí misma de vencer el pecado y de acceder al Padre, puede, sin embargo, apropiarse el sacrificio de Cristo y ofrecerlo como suyo.

El concepto clave para entender la Eucaristía como sacrificio de la Iglesia es el de participación. El sacrificio de la Iglesia no es un sacrificio junto o al lado del de Cristo; pues, si así lo entendiéramos, anularíamos el valor único y total del sacrificio de Cristo. Lo que ocurre es que Cristo deja a su Iglesia su propio sacrificio para que ésta lo haga suyo. Los

[214] *De civitate Dei* 10,6: PL 41,283.
[215] Ibid., 20: PL 51,298.
[216] PÍO XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 552.
[217] PABLO VI, *Mysterium fidei:* AAS 57 (1965) 761.
[218] Const. *Lumen gentium* n.11.
[219] Instr. *Eucharisticum mysterium* n.2: AAS 59 (1967) 541-542.

hombres somos impotentes para vencer el pecado y presentar ante Dios una ofrenda digna que nos gane su perdón y benevolencia; pero si Cristo mismo pone en nuestras manos una ofrenda digna del amor infinito e incorrespondido de su Padre, entonces podemos ofrecerla a Dios con nuestra participación activa.

No llegaremos nunca a tocar fondo en la inmensidad de este misterio único de salvación que Dios ha puesto en nuestras manos: la fuente misma de nuestra salvación, Cristo mismo en persona en el misterio único de su muerte y resurrección. Todo esto se hace nuestro en la Eucaristía, sencillamente nuestro, de tal modo que Dios Padre no puede menos de querernos en el mismo cariño con el que ama a su Hijo, introduciéndonos en el seno mismo de la Trinidad. He aquí la fuente de nuestra filiación sobrenatural, el acontecimiento que puede dar relieve eterno a nuestro trabajo humano, la acción que puede presentar diariamente ante Dios todas nuestras necesidades y preocupaciones. El hecho de que Cristo no sólo haya consumado hasta el fin la obediencia filial que lo condujo a la muerte por nosotros, sino que incluso ha concedido a los hombres el medio de hacer diariamente suyo este acontecimiento de salvación, es algo que no sólo no podremos agradecer suficientemente, sino que tenemos el constante peligro de trivializar por el modo como trasciende nuestra humana comprensión y nuestra raquítica correspondencia.

Se comprende que está aquí en juego la misma antropología católica comparada con la protestante. El hombre no tiene capacidad alguna para producir la gracia, pero sí para recibirla activa y responsablemente haciéndola suya. Si Lutero negó el sacrificio eucarístico, fue en virtud de su principio fundamental de la total corrupción del hombre por el pecado y de la imposibilidad de cooperar activamente a su salvación. En este sentido, el concepto clave sigue siendo el de participación: recibimos, haciendo nuestra la gracia de Dios. La primera dimensión del sacrificio eucarístico es, sin duda, el don de Dios que supone al hombre capaz de recibirlo, haciéndolo suyo y cooperando activamente, en virtud de este mismo don y de la libertad y la responsabilidad propias que el hombre, a pesar de su pecado, sigue poseyendo. No son otros los méritos que el hombre puede presentar ante Dios.

a) *Distinta participación de los fieles y el sacerdote*

Si toda la Iglesia puede y debe ofrecer el sacrificio eucarístico, no todos toman parte en ella de la misma manera, sino según el rango y situación dentro del cuerpo místico.

Ya el Lateranense IV defendió la competencia exclusiva del sacedote para confeccionar el sacrificio eucarístico [220]. Trento define, por su parte, que Cristo con las palabras institucionales confería a los sacerdotes el poder de sacrificar [221]. Esta ha sido la constante doctrina de la Iglesia.

La encíclica *Mediator Dei* se planteó la cuestión, aclarándola en estos términos: «Hay en la actualidad, venerables hermanos, quienes, acercándose a errores ya condenados, dicen que en el Nuevo Testamento sólo se entiende con el nombre de sacerdocio aquel que atañe a todos los bautizados; y que el precepto que Cristo dio a los apóstoles en la última cena, de hacer lo que El mismo había hecho, se refiere directamente a todo el conjunto de los fieles, y que sólo más adelante se introdujo el sacerdocio jerárquico. Por lo cual creen que el pueblo tiene verdadero poder sacerdotal y que los sacerdotes obran realmente en virtud de una delegación de la comunidad... Creemos, sin embargo, necesario recordar que el sacerdote representa al pueblo sólo porque representa a la persona de nuestro Señor Jesucristo, que es cabeza de todos los miembros por los cuales se ofrece; y que, por consiguiente, se acerca al altar como ministro de Jesucristo... El pueblo, por el contrario, puesto que de ninguna manera representa la persona del Divino Mediador, no es mediador entre si mismo y Dios, ni de ningún modo puede gozar del derecho sacerdotal» [222].

Indudablemente, los fieles ofrecen la hostia en virtud de su sacerdocio bautismal, si bien sólo el sacerdote *confecciona* el sacrificio. Dice así el mismo Papa:

«Para que en cuestión tan grave no nazca ningún pernicioso error hay que limitar con términos precisos el sentido de la palabra 'ofrecer'. Aquella inmolación incruenta con la cual, por medio de las palabras de la consagración, el mismo

220 D 802.
221 CONC. TRID., Ses.12 can.2 (D 1752)
222 PÍO XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 553.

Cristo se hace presente en estado de víctima sobre el altar, la realiza sólo el sacerdote, en cuanto representa a la persona de Cristo, no en cuanto tiene la representación de todos los fieles. Pues, al poner el sacerdote sobre el altar la divina víctima, la ofrece a Dios Padre como una oblación a la gloria de la Santísima Trinidad y para el bien de toda la Iglesia. En esta oblación, en sentido estricto, participan los fieles a su manera y bajo un doble aspecto, pues no sólo por manos del sacerdote, sino también, en cierto modo, juntamente con él, ofrecen el sacrificio; con la cual participación también la oblación del pueblo pertenece al culto litúrgico» [223].

Así, pues, sólo el sacerdote realiza el sacrificio del altar, si bien los fieles, por él y también *junto con él*, ofrecen el sacrificio. Esta será la doctrina que repiten constantemente todos los documentos de la Iglesia. El sacerdote, dice el Vaticano II, confecciona *(conficit)* el sacrificio eucarístico como representante de Cristo y lo ofrece en nombre de todo el Pueblo de Dios [224]. El *Credo del Pueblo de Dios* abunda en la misma doctrina: la misa es celebrada por el sacerdote, representando la persona de Cristo en virtud de la potestad recibida por el sacramento del orden, y es ofrecida por él en nombre de Cristo y de los miembros de su cuerpo místico» [225].

En este mismo sentido, la Congregación de la doctrina de la fe salió al paso en 1983 de opiniones que querían justificar la capacidad del seglar para celebrar la Eucaristía. Recuerda la Congregación que la potestad de consagrar se recibe por transmisión apostólica a los obispos y, en su medida, a los sacerdotes. Estos, cuando consagran, obran *in persona Cristi* y no como delegados de la comunidad. Este obrar *in persona Christi* es más que obrar *en su nombre* o *en su lugar*, es una cierta identificación con Cristo sacerdote, autor y actor principal de su propio sacrificio. Por ello, la Iglesia enseña con el Lateranense IV que sólo el sacerdote ordenado puede consagrar [226].

Esta dotrina ha sido recogida por el *Nuevo Código de derecho canónico*, en el canon 899,2, donde afirma que el obispo y

223 Ibid.: AAS 39 (1947) 555.
224 Const. *Lumen gentium* n.10.
225 PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios* n.24: AAS 60 (1968) 442.
226 AAS 75 (1983) 1001-1009.

el presbítero actúan personificando a Cristo *(personam Christi gerente)*, actuando también de forma activa los seglares según su propio rango. En el canon 900 afirma: «Sólo el sacerdote válidamente ordenado es ministro capaz de confeccionar el sacramento de la Eucaristía, actuando en la persona de Cristo» *(in persona Christi)»*. Asimismo, en el canon 907 dice que a los diáconos y laicos no les está permitido decir las oraciones propias del sacerdote, particularmente la plegaria eucarística.

La confección del sacrificio eucarístico es exclusiva del sacerdote, porque le representa en cuanto cabeza del cuerpo místico. La Eucaristía es un acto de Cristo cabeza en favor de su cuerpo. Por ello, el sacerdote, al hacer la Eucaristía, no se sitúa fuera ni frente a la Iglesia, sino en medio de ella, como representante de su cabeza que es Cristo. La Eucaristía es un acto de Cristo cabeza en favor de su cuerpo, y sólo el que tiene tal representación puede actuarla.

b) *El sentido de la concelebración* [227]

Quizá sea éste el momento de hablar, aunque sea brevemente, de la concelebración y su razón de ser. No podemos entrar en toda su problemática, por lo que nos limitamos a dos ideas fundamentales.

En primer lugar, digamos algo sobre el llamado problema teológico de la concelebración [228]. A veces se plantea el problema de si se da mayor o menor gloria a Dios celebrando separadamente varios sacerdotes o, conjuntamente, por medio de la concelebración. Pensamos sinceramente que se trata de un falso problema o de un problema mal planteado.

Si tenemos en cuenta que la Eucaristía no es otro sacrificio diferente del de la cruz, sino una participación en el mismo, en el sentido de que se hace sacramentalmente presente para que participemos de él, lo mismo da que cien sacerdotes, como mediadores de Cristo sacerdote que ofrecen su cuerpo y su sangre,

[227] M. NICOLAU, *Nueva pascua de la nueva alianza* (Madrid 1973) 289ss; B. SCHULTZE, *Das theologische Problem der Konzelebration:* Greg. 35 (1955) 212-271; A. M. FRANQUESA, *La concélébration, rite de l'hospitalité chrétienne:* Par. Lit. 37 (1955) 169-176; H. MANDERS, *Concelebración:* Conc. (1965) 130-144; P. TIHON, *De la concélébration eucharistique:* Nouv. Rev. Théol. 96 (1964) 579-607.

[228] Cf. M. NICOLAU, o.c., 289ss.

participen juntos en una misma concelebración o, por separado, en cien celebraciones. En cualquier caso, tenemos cien *participaciones* en el *mismo* y *único* sacrificio de Cristo. No hay, por lo tanto, problema desde este punto de vista.

Pero la concelebración presenta valores de indudable interés. Oigamos la instrucción *Eucharisticum mysterium* expresarse en este punto:

«Por la concelebración de la Eucaristía se expresa adecuadamente la unidad del sacrificio y del sacerdocio y, cuando los fieles participan activamente en ella, resplandece de modo extraordinario la unidad del Pueblo de Dios, particularmente si la preside el obispo.

La concelebración, además, manifiesta y fortalece los lazos fraternales entre los presbíteros, ya que, en virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, los presbíteros todos se unen entre sí en íntima fraternidad. Por esto, si no lo impide la utilidad de los fieles (que siempre ha de ser considerada con amorosa solicitud) y con tal de que cada sacerdote conserve íntegra la libertad de celebrar a solas la Eucaristía, es preferible que los sacerdotes celebren la Eucaristía de este modo tan excelente, sea en las comunidades de sacerdotes como en las reuniones que tienen lugar en determinados días y en otras ocasiones parecidas. Los que viven en común o ejercen su ministerio en una misma Iglesia invitarán de buen grado a los sacerdotes que están de paso a concelebrar con ellos» [229].

Esta misma práctica ha sido recogida por el *Nuevo Código*, que dice así: «Pueden los sacerdotes concelebrar la Eucaristía, a no ser que la utilidad de los fieles requiera o aconseje otra cosa, permaneciendo, sin embargo, la libertad de cada uno para celebrar individualmente la Eucaristía, pero no mientras se está celebrando en la misma Iglesia u oratorio» (can.902).

c) *El problema de las misas privadas*

Intimamente relacionado con la misa en cuanto sacrificio de Cristo y de la Iglesia, está el problema de las misas privadas, que algunos han querido rechazar como carentes de sentido.

[229] Instr. *Eucharisticum mysterium* n.47: AAS 59 (1967) 565-566.

Ya la encíclica *Mediator Dei* salió al paso de este problema, declarando en este sentido la legitimidad de la celebración eucarística sin fieles, puesto que el sacrificio eucarístico, «ciertamente por su misma naturaleza y siempre, en todas partes y por necesidad tiene una función pública y social, pues el que lo inmola obra en nombre de Cristo y de los fieles cristianos, cuya cabeza es el divino Redentor, y lo ofrece a Dios por la Iglesia católica y por los vivos y difuntos. Y ello tiene lugar, sin género de duda, ya sea que estén presentes los fieles (que nosotros deseamos y recomendamos cuantos más, mejor y con la mayor piedad), ya sea que falten, pues de ningún modo se requiere que el pueblo ratifique lo que hace el ministro del altar» [230].

Esta misma doctrina fue ratificada por la encíclica *Mysterium fidei* [231], que vuelve a recordar que la Eucaristía, como acción de Cristo y de la Iglesia, no es nunca privada. El *Nuevo Código* recomienda a los sacerdotes la celebración diaria del sacrificio eucarístico, la cual, dice, «aunque no pueda tenerse con asistencia de fieles, es una acción de Cristo y de la Iglesia en cuya realización los sacerdotes cumplen su principal ministerio» [232]. Más adelante completa la idea con estas palabras: «Sin causa justa y razonable no celebre el sacerdote el sacrificio eucarístico sin la participación, por lo menos, de algún fiel» [233].

Teniendo en cuenta las exigencias del sentido eclesial de la Eucaristía, se comprende también que el sacerdote no pueda cambiar los ritos de la misma. Ya el Vaticano II había advertido que «nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie alguna cosa, por iniciativa propia, de la liturgia» [334] . La Congregación del Culto Divino se expresó en términos similares [235] , y Juan Pablo II se ha manifestado en estos términos:

«El sacerdote, como ministro, como celebrante, como quien preside la asamblea eucarística de las fieles, debe poseer

[230] Pío XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 557.
[231] Pablo VI, *Mysterium fidei:* AAS 57 (1965) 761.
[232] Can.904.
[233] Can.906.
[234] Const. *Sacrosanctum concilium* n.22.
[235] Sagr. Congreg. Cult. Divin., *Tercera instrucción sobre la exacta aplicación de la constitución litúrgica* (5-9-1970): AAS 62 (1970) 692-704.

un sentido particular del bien común de la Iglesia, que él mismo representa mediante su ministerio, pero al que debe también subordinarse, según la recta disciplina de la fe. El no puede considerase como 'propietario', que libremente dispone del texto litúrgico y del sagrado rito como un bien propio, de manera que pueda darle un sentido personal y arbitrario. Esto puede, a veces, parecer de mayor efecto; puede también corresponder mayormente a una piedad subjetiva. Sin embargo, objetivamente, es siempre una traición a aquella unión que de modo especial debe encontrar la propia expresión en el sacramento de la unidad.

Todo sacerdote, cuando ofrece el santo sacrificio, debe recordar que durante este sacrificio no es únicamente él con su comunidad quien ora, sino que ora la Iglesia entera, expresando así, también en el uso externo litúrgico aprobado, su unidad espiritual en este sacramento. Si alguien quisiera tachar de 'uniformidad' tal postura, esto comprobaría sólo la ignorancia de las exigencias objetivas de la auténtica unidad y sería un síntoma de dañoso individualismo» [336].

IX. LOS FINES DEL SACRIFICIO EUCARISTICO

Los fines del sacrificio eucarístico no pueden ser otros que los del sacrificio de Cristo en la cruz. Recordemos cómo de la identidad de oferente y víctima con el sacrificio de la cruz deducía Trento el carácter propiciatorio de la misa. La misma perspectiva toma la *Mediator Dei:* idéntico sacerdote, idéntica víctima, idénticos fines.

1) **Fin latréutico**

La *Mediator Dei* lo señala como primer fin de la Eucaristía [237]. En el canto del *Gloria* tiene especial relevancia esta dimensión de alabanza al Padre. El *Gloria* es el himno antiguo (la primera versión conocida es del siglo II) por el que la Igle-

[236] JUAN PABLO II, *Carta a los obispos sobre el misterio y el culto de la Eucaristía* n.12 (24-2-80): AAS (1980) 142-143.

[237] PÍO XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 549.

sia, congregada en el Espíritu Santo, glorifica a Dios Padre y a Cristo, cordero inmolado por nuestra salvación.

Otro momento culminante de glorificación es la doxología que decimos en todas las anáforas: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos».

Toda la Eucaristía es un canto de alabanza al Padre. Nuestra adoración se dirige a él por medio de Cristo, por medio de su sacrificio redentor. Esta es la diferencia de cualquier otro canto de alabanza que podamos dirigir a Dios: Cristo es la perfecta alabanza al Padre, y es a Cristo a quien presentamos ante el Padre para alabarle.

2) Fin eucarístico

El segundo fin de la Eucaristía es el eucarístico, según la *Mediator Dei*[238].

Este sentimiento de acción de gracias está particularmente expresado en el prefacio, pero en realidad éste no hace sino disponernos a la perfecta acción de gracias que es la anáfora toda.

La Eucaristía invierte la lógica de cualquier sacrificio humano a Dios. En los demás sacrificios de la historia de las religiones, la iniciativa parte del hombre, que se dirige a Dios; en cambio, en la Eucaristía la iniciativa parte de Dios. La Eucaristía, antes de ser un don nuestro a Dios, es un don de Dios a nosotros, que como tal exige y requiere la acción de gracias de nuestra parte. La Eucaristía es, antes que nada, la acogida del don de Dios, que se expresa en acción de gracias. Esto es lo que significa su nombre. Sólo después viene la dimensión satisfactoria o propiciatoria.

El sentimiento de acción de gracias es el sentimiento más noble que puede nacer del corazón del hombre respecto de Dios. La acción de gracias se compone de reconocimiento, admiración, alegría, entusiasmo y humildad. Es el sentimiento más puro y noble. Y por otra parte, ¿no es una necesidad del hombre dar gracias a Dios? Pero la misericordia de Dios llega a tal extremo, que él mismo, con el sacrificio eucarístico,

[238] Ibid., 549.

pone en nuestas manos la perfecta acción de gracias: Cristo en persona. Por ello, el nombre de Eucaristía (acción de gracias) es más adecuado que el de misa, que proviene de la despedida o *missio* final.

3) **Fin propiciatorio**

a) *El concepto de propiciación*

El tercer fin de la Eucaristía es el propiciatorio [239].

La idea de satisfacción ha tenido poca acogida en determinados ambientes [240]. Cuando uno se pregunta por las causas

[239] Ibid., 549.

[240] Ya Abelardo había puesto en duda el concepto de expiación (cf. *Exp. in epist. ad Rom.* II: PL 178,833-834), y fue condenado por el concilio de Sens (D 723).

Indudablemente, la presentación que de la satisfacción hizo Lutero era una caricatura del verdadero concepto. Precisamente en reacción a esta concepción surgió la postura del protestante Socin en el siglo XVI. Según Socin, la pasión de Cristo es solamente un ejemplo de amor que estimula nuestra confianza. Si Cristo es nuestro redentor, es porque es nuestro modelo y porque, glorificado en el cielo, es nuestro intercesor (cf. *Praelectiones theologicae* c.19,116-118).

El ataque más decisivo a la teología de la satisfacción aparece, de la mano de Schleiermacher, en el siglo XIX (I. S. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube und Grundsätzen der evangelischen Kirche* [Gotha 1821]); Ritchl (A. RITCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* III [Bonn 1888]), Réville (A. RÉVILLE, *De la Rédemption. Études historiques et dogmatiques* [Paris 1859] 198ss), Sabatier (A. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique* [Paris 1903]); y en Inglaterra, en plumas como la de H. Rashdall (H. RASHDALL, *The idea of Atonement in christian Theology* [London 1929]).

Las ideas de algunos de éstos influyeron, como sabemos, en el movimiento modernista católico, que hizo suya, en parte, la idea crítica al concepto de expiación. De ahí que el decreto *Lamentabili* condene la proposición modernista: «La doctrina relativa a la muerte expiatoria de Cristo no es evangélica, sino tan sólo paulina» (D 3438).

Terminada la II Guerra Mundial, aparece en el teatro teológico la *Nouvelle Théologie* con la discusión de la doctrina de reparación. En concreto, es I. de Montcheuil el que en sus *Leçons sur le Christ* (Paris 1949) emprende la crítica. El sacrificio eucarístico es un don de Dios a nosotros y no una obra humana que pueda dirigirse a Dios. Como sabemos, la *Humani generis* (1950) saldría al paso de la *Nouvelle Théologie* en varios puntos, y en concreto diría de la reparación: «Se pierde la noción de pecado original, sin atención a las definiciones de Trento, y, al mismo tiempo, la noción de pecado en general, en cuanto ofensa a Dios, y el de satisfacción, que Cristo pagó por nosotros» (D 3891).

Después del Vaticano II se vuelve a rechazar la idea de satisfacción en obras de tanta significación e influjo como el *Catecismo holandés* y en teó-

de un rechazo de un dato que se encuentra en la Biblia y en el magisterio de la Iglesia, no puede contentarse con el fácil recurso a explicarlo como reacción a la concepción luterana de la expiación. Esta reacción, que puede explicar determinados casos, no puede dar razón de una actitud tan persistente a veces. Habrá que preguntarse, por el contrario, si el rechazo de la expiación no va unido a la negación del pecado como ofensa personal a Dios y a la idea de un Dios que, desde las raíces de la Ilustración, queda en la lejanía de su trascendencia, totalmente ajeno al comportamiento humano.

Esta noción del Dios lejano e indiferente ha aparecido de nuevo entre nosotros de la mano de la teología de la secularización. Según ésta, Dios no puede ser objeto directo de nuestros actos, quedando de nuevo en la lejanía de una trascendencia inaccesible. Sería una concepción idolátrica imaginar a Dios como objeto directo de nuestros actos. Como dice Pozo, «Dios queda para estos 'teólogos' fuera del horizonte de lo que el hombre puede concebir y, concretamente, fuera de aquello a lo que el hombre puede dirigirse directamente» [241].

En la teología de la secularización, la dimensión del pe-

logos determinados. El *Catecismo holandés* presenta el sacrificio de Cristo no como satisfacción al Padre por nuestros pecados, sino como consecuencia de las circunstancias históricas de enfrentamiento que Cristo vivió. El sacrificio de Cristo es una expresión del amor de Dios, sin que implique una oblación a Dios por parte de Cristo: «Así, la sangre de Jesús no es tanto ofrenda a Dios cuanto ofrenda de Dios. Jesús da su sangre no a un Padre que reclama un castigo, sino a nosotros. La sangre de Dios es nuestra sangre. Estamos unidos: la verdadera alianza es su sangre» (cf. *Nuevo catecismo para adultos* [Barcelona 1969] 271). Esta concepción vuelve a repetirse a propósito del sacrificio eucarístico (ibid., 326-327), donde se dice que en la Eucaristía lo que realmente hacemos es asociarnos al único sacrificio en la medida en que lo comemos. El sacrificio es una comida, lo que quiere decir que lo recibimos aceptándolo y comiéndolo.

Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios*, motivado, en parte, por la ruptura del diálogo con los autores del *Catecismo holandés*, dice en el n.12 que «Jesús, cordero de Dios que quita el pecado del mundo, murió por nosotros clavado en la cruz, trayéndonos la salvación con la sangre de la redención»; y en el n.17 añade que «nos redimió, por el sacrificio de la cruz, del pecado original y de todos los pecados personales cometidos por cada uno de nosotros».

El *Catecismo holandés* no era, sin embargo, un caso aislado; son varios los teólogos que eliminan la idea de satisfacción, pero sería muy prolijo exponerlos.

[241] C. POZO, *Secularidad y secularización* (Cuadernos BAC, Madrid 1978) 17.

cado como ofensa personal a Dios queda eliminada, de modo que no se admite otro concepto de pecado que el pecado contra el hombre y la sociedad.

Indudablemente, al hablar de satisfacción hay que eliminar todas las falsas caricaturas. Dios no necesita que el hombre le dé nada, tampoco se complace con que el hombre sufra. Y por supuesto que, cuando hablamos de justicia en las relaciones de Dios con el hombre, hay que aclarar que se trata de una justicia a lo divino, tal como se hace patente en el sacrificio de Cristo, el cual, antes que nada, es don descendente del amor de Dios, al tiempo que integra la respuesta ascendente del hombre a Dios. Es Dios mismo el que, por propia iniciativa, proporciona el sacrificio de Cristo como don suyo a los hombres (1 Jn 4,9-10; Jn 3,16; Gál 4,4-5; Rom 5,8; 8,32; 3,22-26; 8,3-4; 2 Cor 5,21) [242].

Pero el sacrificio de Cristo es también una respuesta de la humanidad a Dios; respuesta que quiere reparar la ofensa que los pecados han causado en él. Es verdad que Dios da el primer paso, pero también es cierto que busca la respuesta del hombre. Esta respuesta, por parte del hombre, tiene una doble motivación.

En primer lugar, la satisfacción permite al hombre colaborar con la redención. Dios quiere salvar al hombre; pero no de una forma unilateral, sino con su cooperación, de acuerdo con la dinámica de la alianza, rota por el pecado [243]. Pero hay todavía un motivo más profundo: la satisfacción nos hace conscientes de que el pecado es una ofensa personal a Dios. Tuvimos ocasión de ver en el Antiguo Testamento cómo el pecado tiene un sentido mucho más religioso que moral en Israel, en cuanto que es ofensa personal a Dios mismo en persona. La ingratitud del hijo hacia el Padre y la infidelidad conyugal son las imágenes que emplean los profetas para hablar del pecado como ofensa personal a Dios.

En el Nuevo Testamento, en la parábola del hijo pródigo (Lc 15,11-32) se describe el pecado como ultraje de un hijo a su padre. La alegría del padre en el momento del retorno del hijo nos ayuda a comprender la profundidad de su tristeza

[242] Cf. J. A. SAYÉS, *El corazón de Cristo y el sacrificio eucarístico*, en AA.VV., *Teología del sacerdocio* XVI (Burgos 1983) 72-97.

[243] Cf. J. GALOT, *Cristo liberatore* (Firenze 1978) 260.

anterior. Jesús con esta parábola ha querido describir las disposiciones fundamentales de su Padre respecto del pecador.

Si el pecado es una ofensa personal a Dios, se comprende entonces que la satisfacción tiene una razón de ser; no en el sentido que signifique dar a Dios algo que le falte, sino en el sentido de que, ofendido por el pecado, quiere ser correspondido por el hombre. Esto es algo que revela profundamente el rostro verdadero de Dios [244]. Dios, aparte de su ser inmutable, ha querido tener con nosotros una relación gratuita de amor. Por parte suya, esta relación es creativa y, por parte del hombre, receptiva. Ahora bien, esta relación por parte del hombre es libre, y puede impedir, rechazándolo, el que Dios consume su comunicación. En este caso, la negativa del hombre es una ofensa a Dios, en cuanto que le impide comunicarse como Padre. No toca la divinidad, no causa daño alguno efectivo en la naturaleza divina, pero le impide darse como Padre o, mejor, consumar su comunicación como Padre. El único que resulta *efectivamente* dañado por el pecado es el hombre, pero también es verdad que por el pecado Dios no ha podido consumar su amor. En este sentido hay un poder del hombre sobre Dios: su libertad pecadora. En cierto sentido, Dios se ha puesto a merced del hombre.

En pocas palabras, podríamos decir que el pecado no afecta para nada a la naturaleza divina, no le menoscaba efectivamente, pero toca el corazón de un Padre que quiere darse y se le impide consumar su amor. Si se nos pregunta qué es más, la ofensa efectiva o la afectiva, diríamos que son distintas. La efectiva no cabe en Dios. Sin embargo, le llega a su corazón la negativa del hombre, porque le impide llevar a cabo su plan, porque no le deja consumar su amor. El pecado está en esta falta de confianza en Dios, en no dejarse amar por él. Esto es lo que duele a Dios, que no queramos confiar en él. Y en todo pecado contra cualquiera de los mandamientos de la ley hay una desconfianza de base: pecamos, porque desconfiamos que Dios pueda hacernos felices. Hay una dimensión teológica en cada uno de los pecados que impide que reduzcamos a éstos a una mera falta moral o ética.

Cristo, que conocía como nadie la hondura del pecado

[244] J. A. SAYÉS, *El corazón de Cristo...* 85ss.

como ofensa al Padre y el abismo de su amor incorrespondido, ha querido corresponderle, por iniciativa del mismo Padre, y darle el sí que los hombres no le dimos. Con este sí de Cristo, el Padre queda definitivamente correspondido y complacido, de modo que en Cristo se ha obligado a amarnos siempre. Esta es la alianza definitiva: el Padre ya no retira su amor. Es la redención objetiva, de la que cada uno puede disponer. Sólo queda que la hagamos nuestra mediante nuestra cooperación.

La reparación, por lo tanto, tanto por parte de Cristo como por parte de nosotros, unidos a él, consiste en responder a un amor incorrespondido. Cierto que en este caso Dios ha dado el primer paso movido por su amor infinito, al permitirnos hacer nuestros los méritos de Cristo. De este modo, Dios mismo quiere que el hombre, ayudado por la gracia, contribuya activa y responsablemente a reparar los pecados de los hombres. Es maravilloso pensar que Dios ha querido ser correspondido de este modo con el amor del hombre. Y es que en el fondo no hay verdadero amor si no hay una cierta reciprocidad. Lo primero que hay que decir es que todo lo hemos recibido de Dios, pero no es menos grandioso que Dios quiera ser correspondido por el amor humano. Así es porque él lo ha querido. Y hay que dar gracias a Dios de nuevo, porque nos ha tenido en tal estima, que ha querido ser correspondido por nosotros y que con Cristo cooperemos a la redención de los hombres y a la reparación de los pecados.

b) *La Eucaristía y el perdón de los pecados* [245]

En conexión con el aspecto propiciatorio de la Eucaristía se pone el problema de si la Eucaristía perdona los pecados.

[245] P. ADNÈS, *La penitencia* (BAC, Madrid 1981) 28ss; J. G. DAVIES, *The Eucarist and the Remission of sins:* Church. Quart. Rev. 161 (1961) 50-58; J. R. M. TILLARD, *L'Eucharistie, purification de l'Église pérégrinante:* Nouv, Rev. Théol. 84 (1962) 449-475,579-597; ID., *Pénitence et Eucharistie:* Mais. Dieu 90 (1967)103-131; M. FLICK, *Penitenza ed eucaristia:* Pres. past. 10 (1971) 773-784; Z. ALSZEGHY, *Discussione sulla necessità della confessione:* Riv. Cler. Ital. 54 (1973) 261-268; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il sacramento della riconciliazione* (Torino 1976); M. NICOLAU, *La reconciliación con Dios y con la Iglesia* (Salamanca 1977); A. SAINZ PARDO, *La remisión de los pecados en los sacramentos de la Eucaristía y la Penitencia* (Toledo 1979); G. FLÓREZ GARCÍA, *La reconciliación con Dios* (Madrid 1971) 325-339; P. MASSI, *Penitenza ed Eucaristia:* Riv. Lit. 54 (1967) 774-781.

Si la Eucaristía contiene la pasión de Cristo, la oblación de su cuerpo y sangre «por la remisión de los pecados» (Mt 26,28), surge inmediatamente la cuestión de si perdona o no los pecados. El concilio de Trento, recordémoslo, dice al respecto que, «aplacado Dios por esta oblación, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona pecados y crímenes ingentes» [246].

Ya en la sesión XIII, el concilio de Trento había dicho a propósito de la Eucaristía que «puede ser recibida como antídoto, por el que somos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales» [247]. Por lo tanto, se afirma la eficacia de la Eucaristía para el perdón de los pecados.

Efectivamente, no hay problema alguno respecto al perdón de los pecados veniales. La cuestión es si se puede decir que perdona también los mortales sin previa confesión. Hoy surge el problema de si hay dos formas paralelas de la celebración eclesial del perdón [248].

El alcance de Trento.—Recordemos que Trento, en el canon 11 de la sesión XIII, establece que los que tengan conciencia de pecado mortal, por muy contritos que les parezca estar, teniendo suficientes confesores, tienen que confesarse antes de comulgar [249]. Esto lo repite en el capítulo 7, donde se establece también que si el sacerdote, consciente de pecado mortal, tiene que celebrar urgentemente, se confiese cuanto antes después de la misa [250]. ¿Es ésta una normativa totalmente jurídica y que olvida la capacidad de la Eucaristía respecto al perdón de los pecados?

Recordemos brevemente lo expuesto a propósito de la elaboración de los decretos conciliares.

En la discusión en torno a la presencia real se pidió que se condenara la doctrina protestante de que la Eucaristía no ha sido instituida sino para la remisión de los pecados. Entre los

[246] CONC. TRID., Ses.XXII cap.2 (D 1743).

[247] Ibid., Ses.13 cap.2 (D 1638).

[248] El problema fue propuesto J. R. M. TILLARD, *L'Eucaristia, Pascua della Chiesa* (Roma 1965) 173-287; A. MARRANZINI, *Dimensione penitenziale dell'eucaristia*, en AA.VV., *L'Eucaristia nella comunità locale* (Udine 1972) 153-174.

[249] CONC. TRID., Ses.13 can.11 (D 1661).

[250] Ibid., c.7 (D 1647).

teólogos no había unanimidad sobre la necesidad de la confesión antes de la comunión en caso de pecado grave. Pesaba en el ambiente la doctrina de Cayetano, según el cual bastaba la contrición. Melchor Cano no está de acuerdo con esta doctrina, pero piensa que hay que buscar una fórmula que, condenando la doctrina protestante de que sólo basta la fe para comulgar, no afecte a Cayetano. La mayoría sigue esta opinión, y se decide que no se condene como herética la doctrina de que no es necesaria la confesión previa, pero sí como «errónea, escandalosa y claramente perniciosa», al tiempo que se reconoce al concilio la facultad de exigir la confesión como obligatoria, lo que se hace en la sesión XIII.

Como sabemos, el problema de fondo quedó aplazado para cuando se tratase del sacrificio. Es en este debate cuando el problema se irá decantando poco a poco. Laínez viene a decir que la Eucaristía perdona sólo los pecados veniales. Melchor Cano, por su parte, advierte que sólo se perdona la pena, pues para la culpa ha sido instituido el sacramento del perdón.

Entre los teólogos y los obispos se va abriendo paso la opinión de que la Eucaristía no perdona directamente los pecados *ex opere operato,* como lo hace el sacramento de la penitencia. La mayoría exige una disposición adecuada. Recordemos la intervención de J. Ravenstein, que dice que el perdón se obtiene *ex opere operato,* pero *per modum impetrationis,* sin que su efecto sea infalible. Es decisivo el inciso introducido en la última redacción: «por medio de la gracia y el don de la penitencia». Recordemos que Rivière decía a este respecto que el mencionado inciso tenía la función de salvaguardar el cauce normal de la justificación. La misa sólo puede perdonar como causa remota. En realidad, los Padres se habían mostrado remisos a admitir que la Eucaristía perdona directamente los pecados, como ocurre en el sacramento de la penitencia. Cayetano incluso exigía la contrición.

Por ello, según la mente de los Padres, la Eucaristía tiene que ver con el perdón de los pecados; pero no de forma directa, como sacramento que concede *ex opere operato* el perdón, sino indirecta, mediante el aumento de la caridad, el don de la gracia y la penitencia, que pueden darse en el hombre propiciados por la celebración eucarística. Es decir, la Euca-

ristía puede contribuir a que una persona llegue al arrepentimiento interior y, en este sentido, este arrepentimiento perdona los pecados. Se trata, por lo tanto, de un influjo indirecto. No perdona la Eucaristía, sino el arrepentimiento posiblemente propiciado por ella.

Que la Eucaristía no perdona directamente al pecador, lo muestra claramente el concilio, porque, en el caso de un sacerdote que comulga por necesidad urgente en una misa teniendo pecado grave, no se dice que a éste le sea automáticamente perdonada la falta, sino que se le señala la urgencia de confesarse cuanto antes.

Por ello, Flick y Alszeghy reconocen que es falso afirmar que la Eucaristía, sin relación alguna con la penitencia, perdone directamente los pecados, o que pueda existir un sistema legislativo tal en el que la Eucaristía por sí misma baste para el perdón de los pecados mortales [251].

Es, pues, la contrición la que puede llevar en el seno de la Eucaristía al perdón [252].

Esta influencia indirecta de la Eucaristía respecto al perdón de los pecados había sido sostenida ya por los escolásticos. Santo Tomás dice que, aunque, de suyo, el sacramento de la Eucaristía posee la virtud de la pasión de Cristo, no perdona la culpa a quien lo recibe con conciencia de pecado grave. Y dice también: «Sin embargo, puede perdonar los pecados de dos maneras: o recibido sólo en deseo, previo al arrepentimiento, o recibiéndolo sacramentalmente, pero sin tener conciencia o afecto al pecado mortal que en realidad se posee. En este caso creemos que el que comulga no está suficientemente contrito; mas, llegándose con devoción y reverencia, consigue del sacramento la gracia de la caridad, que perfeccionará la atrición y borrará el pecado» [253].

Trento no va más allá de la afirmación de que la Eucaristía puede contribuir indirectamente a la consecución del perdón mediante el don de la penitencia y el arrepentimiento, en cuyo caso se consigue el perdón por dicha contrición, no por

[251] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il sacramento della riconciliazione* (Torino 1976) 158.

[252] M. NICOLAU, *La reconciliación con Dios y con la Iglesia* (Salamanca 1977) 296.

[253] III q.79 a.3.

concesión directa de la Eucaristía y, aún en ese caso, establece que se debe confesar, pues ésa es la *consuetudo ecclesiastica* (que para los Padres significa una práctica que brota de los tiempos apostólicos y se ha mantenido ininterrumpidamente en la Iglesia). Esta es también la normativa del magisterio ordinario en nuestro tiempo [254].

Explicación teológica.—Son varios los motivos que pueden ilustrar la doctrina mantenida por el Magisterio en el punto que estudiamos. En primer lugar, la Eucaristía, por su propio simbolismo, es sacramento de vivos y no de muertos: el pan y el vino son signo de alimento que sólo los vivos pueden tomar.

Es cierto que la Eucaristía posee en sí misma la pasión de Cristo, pero la gracia específica de este sacramento es la incorporación plena a Cristo y la formación de la unidad de la Iglesia y no el perdón de los pecados. Aunque la Eucaristía contenga todo el misterio redentor, en cuanto a la concesión de la gracia funciona como los demás sacramentos y la concede de una forma específica, pues cada sacramento especifica la gracia en un sentido determinado. La Eucaristía, si no concediese la gracia de una forma específica, serviría también para bautizar, puesto que contiene el misterio redentor de Cristo. En una palabra: en la concesión de la gracia, la Eucaristía sigue la pauta de los demás sacramentos, la concede de una forma específica. Lo suyo es incorporar al fiel a Cristo plenamente, formando la unidad plena de la Iglesia. Y de cara a esta incorporación plena, el pecado es un obstáculo.

Ahora bien, el influjo indirecto de la Eucaristía en el perdón de los pecados es fácilmente explicable. Como dicen Flick y Alszeghy, la conversión de un pecador no se hace en un instante, sino que se debe a todo un proceso, de modo que en muchos casos es fruto del influjo de varios sacramentos [255]. Especialmente el bautismo y la Eucaristía, como fundamento de la vida cristiana, influyen, a lo largo de toda la vida, sin que ello haga superfluos los demás sacramentos. Si dos novios, por ejemplo, acuden todos los días a misa, esto

[254] Cf. S. SAINZ PARDO, *La remisión de los pecados en los sacramentos de la Eucaristía y Penitencia* (Toledo 1979).

[255] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, o.c., 159.

les prepara para el matrimonio, sin que por ello este sacramento pueda ser sustituido.

Pues bien, la Eucaristía, que perdona los pecados veniales, preserva también de los mortales. Pero todavía más, un cristiano en pecado mortal puede ser ayudado por la Eucaristía en orden a la contrición perfecta. Comprendiendo la infelicidad de su situación de hombre muerto, puede ser estimulado en el seno de la Eucaristía a una verdadera y perfecta contrición, pudiendo obtener el perdón antes incluso de la confesión y siempre mediante el voto de la misma. Esta es la ayuda a la que alude el concilio de Trento [256].

4) **Fin impetratorio**

La *Mediator Dei* señala, finalmente, el fin impetratorio [257].

Efectivamente, el sacrificio eucarístico es una oración. La plegaria eucarística tiene el ritmo de la impetración y la petición humilde. ¿Cómo no pedir a Dios Padre sus beneficios, cuando tenemos en nuestras manos la intercesión misma de Cristo? Si Dios es Padre en cualquier circunstancia, lo es mucho más en la Eucaristía, ya que en ella tocamos lo más hondo de su corazón de Padre al ofrecerle a su Hijo.

Por ello, por los méritos de Cristo podemos pedirle a Dios Padre por nuestras necesidades y podemos llamarle Padre. Por la sangre de Cristo tenemos abierto el acceso al Padre (Ef 2,18), de tal modo que podemos dirigirnos a él llamándole *Abba* (Gál 4,6; Rom 8,15). Cristo nos ha dado este derecho, el mayor de todos los que el hombre tiene, y por él «nos atrevemos a decir: Padre nuestro...»

Cristo, que nos dijo que «hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre» (Jn 16,24), nos da ahora en la Eucaristía la oportunidad de dirigirnos al Padre en su nombre.

X. VALOR INFINITO DE LA MISA

Si la Eucaristía no es otro que el sacrificio de la cruz, con el mismo sacerdote y la misma víctima, se desprende, lógicamente, que tiene el mismo valor infinito que él.

[256] Ibid., 161.
[257] PÍO XII, *Enc. Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 550.

Cristo es el sacerdote principal que ofrece el sacrificio de la misa. Realizado en su cuerpo y sangre, es una persona divina la que lo ofrece. Por ello, la Eucaristía, como sacrificio ofrecido por Cristo, tiene un valor infinito. El sacerdote ministerial, que ofrece en nombre de Cristo, no puede nunca desvirtuar o disminuir la dignidad infinita que corresponde a la misa por razón de su oferente principal.

El valor infinito del sacrificio eucarístico nace también de la dignidad de la víctima que se ofrece, y que es Cristo. Todavía más: hemos visto ya que se trata del mismo sacrificio de la cruz. En consecuencia, la misa tiene el mismo valor que el sacrificio de la cruz, por lo que nunca podremos agradecer suficientemente a Cristo este regalo que ha puesto en nuestras manos. Demasiado grande para que podamos comprenderlo, demasiado generoso para que nuestra miseria y nuestra rutina puedan reconocerlo suficientemente.

En cuanto depende del oferente principal y la víctima principal, la Eucaristía tiene una eficacia *ex opere operato* en razón de la obra misma que se realiza para conseguir sus fines esenciales (latréutico, propiciatorio, eucarístico e impetratorio). Como acto de la Iglesia santa, la Eucaristía obra también *ex opere operato*, pues la Iglesia santa, en cuanto representante de Cristo, es Cristo mismo en acción. Ahora bien, la misa, en cuanto obra de *tal* sacerdote y *tales* fieles, obra *ex opere operantis*.

En razón de la eficacia *ex opere operato* que tiene la Eucaristía, los fines en cuanto dirigidos a Dios, son siempre eficaces, pero en cuanto se refieren a los hombres pueden quedar limitados por la capacidad de un sujeto, de tal modo que se pueden ofrecer varias misas por determinado fin. En una palabra, el valor de la misa es, de suyo, infinito; finito, en cambio, en razón de nuestra limitada capacidad. Esta es la razón por la que la misa, de valor infinito, puede ofrecerse repetidas veces por un determinado fin.

La misa tiene un valor infinito, como lo tiene la misma obra objetiva de nuestra redención. Es desde el punto de vista subjetivo, desde el punto de vista de nuestra participación, como la misa puede repetirse constantemente, porque nuestra limitada participación en el sacrificio objetivamente suficiente de Cristo nos permite apropiarnos, cada vez más, los frutos que se desprenden de él. Y de la misma manera que el pecado

destruye el plan de Dios en nosotros y ofende personalmente al Padre, la Eucaristía le permite realizar su plan de salvación en nosotros y consumar así su amor de Padre, de modo que nuestra participación en la misa no sólo aporta los necesarios beneficios para nuestra salvación, sino que afecta también al Padre, en cuanto que de ese modo realiza su salvación y da acabado cumplimiento a su amor paternal.

De la distinta participación nuestra en el sacrificio eucarístico se sigue también una diversidad en la consecución de los frutos del mismo. Tradicionalmente se han distinguido estos frutos en la Eucaristía:

Fruto general

Por el hecho de ser miembro de la Iglesia, cada fiel, asista o no a la celebración, participa de los beneficios de la Eucaristía. La Eucaristía es un bien común que se ofrece por toda la Iglesia, es un modo de actualizar la obra redentora de Cristo entre nosotros, y eso no puede quedar sin consecuencias para toda la Iglesia. Es un fruto que alcanza a toda la Iglesia, vivos y difuntos. Participar en la Eucaristía es redimir el mundo en la forma más eficaz.

Fruto particular o ministerial

El sacerdote puede aplicar la Eucaristía por una determinada intención. El sacerdote es dispensador de los misterios de Dios, y pertenece a él ofrecer sacrificios y determinar la intención por la que ofrece [258].

Fruto especialísimo

El sacerdote, en virtud de su acción ministerial, está unido a Cristo sacerdote de una forma especial. A él se debe la actualización aquí y ahora del sacrificio de Cristo y él es el primer beneficiario de ello.

Fruto especial

Es el que se desprende de la participación de los fieles en la celebración. Depende de la mayor o menor intensidad de la

[258] El estipendio de la misa, declarado legítimo por Pío VI contra el sínodo de Pistoia (D 1554) y reconocido por el *Nuevo código* (can.945.946), no es el salario del celebrante, ni menos aún el precio de la misa. Su práctica deriva de las ofrendas que aportaban los fieles para subvenir a las necesidades del culto, del clero y de los pobres.

misma; pero, de suyo, es superior al fruto general que todos los fieles perciben de la misa, porque el fiel que participa en la misma ejerce, de hecho, su sacerdocio bautismal ofreciendo activamente. El fruto aumenta naturalmente mediante la comunión, que es la máxima participación en el sacrificio eucarístico.

CAPÍTULO V

EL BANQUETE EUCARISTICO

El sacrificio eucarístico que hemos estudiado y que implicaba la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo es un sacrificio en forma de banquete. La participación en este banquete sacrificial produce, en la Iglesia y en el individuo, una serie de efectos que son los que vamos a estudiar ahora, particularmente la unidad de la Iglesia.

Cuando decíamos que la Eucaristía es un sacrificio sacramental que permite a la Iglesia hacer suyo el sacrificio de Cristo, no estaba dicho que Cristo había instituido este sacrificio sacramental no sólo para que la Iglesia participara de él mediante su consentimiento interior de la voluntad, sino mediante la sagrada comunión. Cristo hizo a los suyos partícipes de su sacrificio mediante el banquete de la última cena. Era, como decíamos, un sacrificio de comunión.

En este sentido, la comunión no es un apéndice que se añade de la misa, sino una parte integrante de la misma, en cuanto que ésta es un banquete sacrificial, de modo que es participando en el banquete como se participa de forma plena en el sacrificio. La comunión no tiene, por lo tanto, relación directa sólo con la presencia real del cuerpo y de la sangre, sino con el mismo sacrificio.

Esta perspectiva, presente ya en muchos manuales [1], tiene su fundamento en la misma institución eucarística.

Como ya vimos, Cristo instituye la Eucaristía dentro del ambiente sacrificial que es el banquete de pascua. Por medio de la participación en la víctima permitió a los suyos participar de su propio sacrificio. Cristo se colocaba así en la perspectiva del banquete pascual, que era un sacrificio de comu-

[1] Véase L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia* (Roma 1977) 252ss; A. BENI, *L'Eucaristia* (Marietti 1971) 145ss.

nión: se comía el cordero inmolado en el templo en conmemoración de aquel cordero cuya sangre les libró de la esclavitud (Ex 12,1-14). Ahora, Cristo, como nueva víctima pascual, quiere hacer partícipes a los suyos de la ofrenda que hace al Padre, y que se va a consumar de forma cruenta en el cruz.

Asimismo Cristo sintetiza el rito de la sangre que Moisés realizó en el desierto como rito de alianza (Ex 24,4-8) y el banquete que Moisés y los 70 ancianos tuvieron en la montaña (Ex 24,11).

Este aspecto convival del sacrificio de Cristo había sido figurado también en los sacrificios de comunión del Antiguo Testamento, en los cuales se comía la víctima sacrificada, tratando así de entrar en comunión con Dios.

Es Pablo el que ha visto perfectamente la conexión de la comunión con el sacrificio. En 1 Cor 10,18-22 sostiene, en comparación con los sacrificios paganos, que la comunión del cuerpo y de la sangre de Cristo es participación en el altar, es decir, en el sacrificio. Y así, en 1 Cor 11,25-26 aparece de nuevo esta conexión: «Cada vez que comemos de este pan y de este cáliz, anunciamos la muerte del Señor hasta que vuelva».

Como vemos, la comunión eucarística tiene un valor sacrificial, como parte integrante del mismo, que permite al comulgante incorporarse más plenamente en el sacrificio del Redentor. La comunión es la máxima apropiación del sacrificio de Cristo, la máxima comunión con Dios en la alianza sellada en la sangre de su Hijo.

Cristo quiere unirse a los hombres en el mismo momento de su entrega sacrificial al Padre, quiere hacer de la Eucaristía el sacrificio de la Nueva Alianza, consumando la unión total entre Dios y los hombres. La sangre de la Nueva Alianza no es asperjada por el nuevo Moisés, sino dada a beber a sus discípulos para que lleven así a cabo la unión de vida con Dios.

Esta perspectiva está presente en los Padres. Como ya tuvimos ocasión de ver en Ignacio de Antioquía, la Eucaristía es la carne misma de Cristo, que ha padecido por nuestros pecados [2]. Los Padres tienen conciencia de que comulgamos a Cristo víctima. Bastaría citar a San Agustín cuando dice que

[2] *Ad Smyrn.* 7,1: PG 5,713.

en la comunión comemos y bebemos el *precio* de nuestra redención [3].

Con el correr de la historia, lo vimos después de Trento, el aspecto sacrificial se estudiaba desde nociones generales de sacrificio que la desvinculaban de su condición de sacramento de la pasión de Cristo. En la medida en que el sacrificio eucarístico ha sido comprendido cada vez más como sacramento del sacrificio de Cristo en la cruz, se ha podido entender mejor que este sacramento, incluso en su dimensión exterior de banquete, nos hace partícipes del sacrificio de Cristo.

Hoy en día se ha recuperado ya la integración de todas las dimensiones del sacrificio eucarístico, de modo que se entiende cómo la comunión es participación plena en el mismo. Dice así la *Eucharisticum mysterium:* «Los fieles participan más plenamente de este sacrificio de acción de gracias, de propiciación, de impetración y de alabanza cuando, conscientes de ofrecer al Padre, de todo corazón, juntamente con el sacerdote, la sagrada víctima y en ella a sí mismos, reciben la misma víctima sagrada» [4].

Sacrificio y banquete, dice la Instrucción, pertenecen al mismo misterio y están unidos de forma inseparable [5]. Dice el P. Galot en este sentido: «Como sacrificio sacramental, la misa reclama, a modo de plenitud, una participación sacramental, y esto es precisamente lo que se nos da en la comunión. Con su eficacia sacramental, la comunión une individualmente a cada uno con el sacrificio que ha sido ofrecido por todos... Aquí no es ya el fiel el que se esfuerza por unirse a Jesús, sino Jesús mismo el que viene a unir al fiel con su sacrificio» [6].

De esta participación plena en el sacrificio de Cristo y en su cuerpo y sangre brotan, para la Iglesia y para el individuo, unos efectos que, a modo de síntesis, podríamos calificar de efecto cristológico, eclesiológico y escatológico [7].

3 *Serm.*9,10: PL 38,85.
4 AAS 59 (1967) 542-543.
5 Ibid., 541.
6 J. GALOT, *L'Eucharistie vivante* (Bruges ^{2}1963) 227-228.
7 W. BEINERT, *Eucharistie als Sakrament der Einheit:* Carth. (1982) 234-256; A. BANDERA, *La Iglesia, «communio sanctorum». Iglesia y Eucaristía*, en *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos* (Pamplona 1983) 269-357; J. R. M. TILLARD, *L'Eucharistie et la fraternité:* Nouv. Rev. Théol. 91 (1969)

I. EFECTO CRISTOLOGICO

a) Incorporación a Cristo

Si Cristo se nos presenta en la Eucaristía bajo forma de alimento, es para realizar el mayor don de sí mismo a los hombres. La Eucaristía es la prolongación sacramental de la encarnación y por ello representa para el hombre la máxima

113-135; J. C. DIDIER, *Pour une théologie de la communion:* Am. Cler. 68 (1958) 266-270; R. SPIAZZI, *Il mistero eucaristico nella comunità cristiana* (Napoli-Roma 1968); AA.VV., *Eucaristia e comunità locale* (Udine 1971); E. BALDUCCI, *La Chiesa come eucarestia* (Brescia 1970); B. COOKE, *Eucharist: Source or Espression of Community:* Worship 40 (1966) 339-348; M. SERRA, *Il mistero eucaristico e la comunità locale:* Civ. Cat. 4 (1968) 20-31; G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et génèse de l'homme* (Paris 1972); F. X. DURRWELL, *Eucharistie et parousie:* Lum. Vit. 83 (1971) 89-128; ID., *La Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982); J. ALFARO, *Eucaristía y compromiso cristiano*, en *Cristología y antropología* (Madrid 1973) 513-527; J. BETZ, *La Eucaristía, misterio central*, en *Mysterium Salutis*, IV/2 (Madrid 1975) 185-310; J. BLANCK, *Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus:* Una Sancta 23 (1968) 171-183; B. BROBRINSKOY, *Présence réelle et communion eucharistique:* Rev. Scienc. Phil. Théol. 53 (1969) 402-420; J. ERNST, *Significado del cuerpo eucarístico de Cristo para la unidad de la Iglesia y del cosmos:* Conc. 40 (1968) 618-628; M. KEHL, *Eucharistie und Auferstehung:* Geist. Leb. 43 (1970) 90-125; H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris [2]1949); P. NEUENZEIT, *Eucharistie und Gemeinde:* Una Sancta 95 (1970) 116-130; G. WAINWRIGHT, *Eucharist and Eschatology* (London 1978); U. WILCKENS, *Eucharistie und Einheit der Kirche:* Ker. Dog. 25 (1978) 67-85; J. M. R. TILLARD, *L'Eucharistie, sacrement de l'esperance ecclésiale:* Nouv. Rev. Théol. (1961) 561-592.673-695; ID., *L'Eucharistie purification de l'Église pérégrinante:* Nouv. Rev. Théol. (1962) 449-474.579-597; J. SIMON, *Un bien social: L'Eucharistie, sacrement d'unité:* Rev. Thom. 206 (1912) 577-605; G. GASQUE, *L'Eucharistie et le corps mystique* (Paris 1925); A. LANG, *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus: das Corpus Christi verum in dienste des Corpus Christi mysticum:* Div. Thom. 106 (1932) 356-374; S. SIMONIS, *De causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina S. Bonaventurae:* Ant. 8 (1933) 193-228; U. GIERENS, *Eucharistie und Corpus mysticum:* Theol. Prakt. Quart. 86 (1933) 536-550; F. CONNEL, *The sacrament of the divine Charity:* Ang. 14 (1937) 87-101; V. ALBERTINI, *De effectibus sacramenti Eucharistiae* (Roma 1942); E. BERGH, *La sainte communion. Ses efects* (Bruxelles 1946); J. P. CARROLL-ALBING, *De doctrina circa effectus SS. Eucharistiae in magisterio ultimorum Pontificum* (Roma 1949); F. PUZO, *La unidad de la Iglesia en función de la Eucaristía:* Greg. 34 (1953) 145-186; F. MARINELLI, *L'Eucaristia fa la Chiesa* (Panteracina 1964); F. MARTÍNEZ, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia en Santo Tomás de Aquino:* Stud. 9 (1969) 377-404; B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia* (Napoli 1975); P. RODRÍGUEZ, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia:* Scrip. Theol. 7 (1975) 563-617; E. LANNE, *L'Église une dans la prière eucharistique:* Irénikon (1977) 326-344; P. PARENTE, *Esperienza mistica dell'Eucaristia* (Roma 1981). AA.VV., *Eucaristía y vida cristiana. IV semana de Teología espiritual. Toledo 1978* (Madrid 1979).

incorporación a Cristo, la máxima inmanencia entre él y el hombre: «Porque mi carne es verdadero manjar, y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí, y yo en él» (Jn 6,55-57). Es ésta la máxima divinización del hombre.

Hilario de Poitiers, comentando este texto, dice: «¿Por qué señaló una graduación y un orden en la consumación de la unidad sino para que así como él está en el Padre por la naturaleza divina, así nosotros, al contrario, estemos en él por su nacimiento corporal, y él, a su vez, en nosotros por el misterio de los sacramentos; y de esta manera se mostrara la unidad perfecta por medio del mediador, ya que permaneciendo nosotros en él, él permanece en el Padre y permaneciendo en el Padre, permanece, a la vez, en nosotros, y así avanzamos hacia la unidad del Padre, ya que nosotros estamos también por naturaleza en aquel que está en el Padre por naturaleza, según su nacimiento, permaneciendo él también en nosotros naturalmente?» [8]

San Juan Crisóstomo desarrolla también este pensamiento de la incorporación plena a Cristo por la Eucaristía: así como el cuerpo, tomado de la Virgen, se hizo una sola cosa con Cristo, así por este pan nos hacemos una sola cosa con Cristo [9]. Como dice Cirilo de Jerusalén, nos hacemos concorpóreos y consanguíneos con Cristo [10]. Es la misma doctrina que encontramos en Cirilo de Alejandría: en virtud de la Eucaristía hay entre Cristo y el fiel una unión natural, en virtud de la cual somos concorpóreos con él [11]. San Agustín, finalmente, tiene aquella acertada expresión según la cual el que comulga, más que asimilar a Cristo, es asimilado por él [12].

Este efecto cristológico de la comunión lo desarrolló el concilio de Florencia en estos términos: «El efecto de este sacramento es la adhesión del hombre a Cristo. Y puesto que el hombre es incorporado a Cristo y unido a sus miembros por medio de la gracia, dicho sacramento, en aquellos que lo reci-

[8] *De Trinit.* 8,15: PL 10,248.
[9] *In 1 Cor.* 10,16: PG 61,200.
[10] *Cat. Myst.* 4,1: PG 33,109.
[11] *Comm. in Ioan.* 11,11: PG 74,560.
[12] *Confess.* 7,10,16; PL 32,724.

ben dignamente, aumenta la gracia y produce, por la vida espiritual, todos aquellos efectos que la comida y bebida naturales realizan en la vida sensible sustentando, desarrollando, reparando, deleitando» [13]. A su vez, el concilio de Trento enseñó que el Señor quiso que se recibiera este sacramento como manjar espiritual de las almas, con el que fueran alimentados los que viven la vida de Cristo, que dijo: «El que me come vive por mí» [14].

El don del cuerpo y de la sangre de Cristo resume el don fundamental que Dios ha hecho a la humanidad mediante el don de la encarnación redentora de su Hijo. Aquel que se encarnó una vez en el anonadamiento total (Flp 2,6-8), sigue todavía a nuestra disposición en una actitud de entrega sin límites y en una prueba continua de su amor por nosotros. Este es Cristo como pan de vida, y Cristo sabe que con esta disposición suya está respondiendo a la máxima indigencia del hombre y a su más profunda debilidad. El hombre, en lo más profundo de su ser, es hambre de Dios, pues tiene un hambre infinita de felicidad, que no puede saciar plenamente con las criaturas a pesar de que busca en ellas apagar su sed insaciable. Por eso, las palabras de Jesús en Jn 6,50-51 plantean una opción de fe entre el pan del cielo y el pan de la tierra, necesario éste, pero insuficiente para saciar nuestra sed de felicidad. En todo el discurso de Jn 6 se trata de aceptar o rechazar a Cristo, se trata de una alternativa de vida o muerte: de optar por el loco frenesí que nos conduce a agotar nerviosamente el placer que nos puede ofrecer el pan de la tierra o de comprender que solamente somos felices cuando nos sentimos amados por alguien que no sólo perdona nuestros pecados, sino que resucita incluso lo mejor de nosotros mismos en una esperanza que no conoce ni el límite del cansancio, de la depresión o de la muerte.

Cristo, pan de vida. Pero es claro, además, que el hombre busca la presencia personal y no se contenta con un amor que no se encarna y no se hace presente por la mediación del cuerpo; de ahí que la comunión no sea la simple recepción de la gracia, sino la incorporación sacramental al cuerpo

[13] D 1322.
[14] Conc. Trid., Ses.13 cap.2 (D 1638).

de Cristo [15]. La comunión representa la máxima posesión de Dios aquí en la tierra y la máxima asimilación a la vida filial, porque somos incorporados a Cristo no sólo por la gracia, sino por la mediación de su cuerpo glorioso y vivificante, con el que Cristo gana para nosotros la efusión de su Espíritu y nos llena plenamente de ella. Es la presencia de su cuerpo la mediadora de esta asimilación y configuración plena a la persona de Cristo, en virtud de la cual nosotros, como dice San Agustín, más que asimilar a Cristo, somos asimilados a él y transformados cada vez más en la imagen de su gloria.

b) Aumento de gracia y preservación de los pecados

El concilio de Trento, que presenta la Eucaristía como ali-

[15] K. Rahner, en su artículo *Sobre la duración de la presencia de Cristo después de la comunión* (en *Escritos de teología* IV [Madrid 1964] 283-322), sale al paso de unas críticas suscitadas por un artículo suyo anterior (*Sendung und Gnade* [Innsbruck 1959] 201-218), en el que recomendaba una revisión del estilo de las catequesis corrientes, que suelen considerar cómo Cristo sigue «todavía» presente en el fiel después de la comunión.

Se muestra de acuerdo con el principio general según el cual la presencia de Cristo dura tanto cuanto duran las especies, pero éstas no han de ser entendidas en un sentido físico-químico, sino desde un punto de vista antropológico. Según esto, el pan comido ya no es manjar, ha perdido el sentido de ser comestible. Por lo tanto, en cuanto se ingiere el pan, deja de ser signo de la presencia de Cristo. El signo es el acto de recibir el manjar, no el haberlo recibido. Lo que importa es la presencia espiritual de Cristo en nosotros. La presencia del signo va encaminada directamente a la presencia espiritual de Cristo como finalidad suya. Esta es la presencia permanente en nosotros: la presencia del Señor en el Espíritu, de la que la sacramental es solamente un medio que conduce a ella. No hablemos, pues, de presencia sustancial o real de Cristo en el estómago. La presencia de Cristo en las especies deja de existir en el mismo acto de comerlas, para dar paso a una presencia espiritual.

Esta concepción, a nuestro parecer, olvida las exigencias encarnatorias de la Eucaristía, pues desvirtúa la peculiaridad de este sacramento, que tiene como fin no sólo darnos la gracia, sino el autor mismo de la gracia; no sólo la presencia espiritual por la gracia (que también confieren los demás sacramentos), sino la incorporación sacramental en el cuerpo de Cristo, fuente de la gracia del que surge el cuerpo místico o su plena realización (1 Cor 10,16-17). No se trata sólo de una comunión espiritual o pneumática, sino de una auténtica participación en el sacrificio de la Nueva Alianza consumiendo la víctima del mismo. La comunión es verdadera participación en el sacrificio, de forma paralela a la consumición de la víctima inmolada en los sacrificios de comunión. Esta es la perspectiva de Pablo en 1 Cor 10,14-22. Consumiendo el pan y el vino eucarísticos, participamos del cuerpo y de la sangre personales de Cristo, que hacen posible para nosotros la participación en su sacrificio y la formación de la Iglesia como cuerpo místico.

mento espiritual del alma, lo indica también como un antídoto por el que nos libramos de las culpas cotidianas y nos preservamos de los pecados mortales [16]. La Eucaristía, al tiempo que nos une a Cristo, fortalece nuestra vida espiritual, preservándonos de los pecados, porque cuanto más participamos de la vida de Cristo, más nos desvinculamos de la atracción del pecado. La Eucaristía, en la medida en que aumenta la caridad del hombre y mediante el deleite espiritual que en él infunde, lo preserva del pecado.

El alimento sirve para reparar las fuerzas desgastadas en la actividad cotidiana, y esto, dice Santo Tomás, es lo que hace la Eucaristía: repara nuestras fuerzas mediante el aumento del vigor de la vida de gracia [17].

II. EFECTO ECLESIOLOGICO

La unión con el cuerpo de Cristo mediante la comunión lleva consigo la formación de la unidad plena de la Iglesia como cuerpo suyo. En la medida en que nos unimos a Cristo, construimos la Iglesia, como dice San Pablo: «Puesto que todos comemos de un pan, formamos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17).

La Iglesia, al hacer presente entre nosotros el cuerpo y la sangre de Cristo y permitirnos así participar en el sacrificio, es la primera beneficiaria de ello. La Iglesia con la Eucaristía hace presente su propio fundamento, su propio alimento y su bien supremo; de ahí que se construye a sí misma como Iglesia cada vez que celebra la Eucaristía.

Fue H. De Lubac el que escribió la frase feliz: la Iglesia hace la Eucaristía, y la Eucaristía hace la Iglesia [18].

Podemos decir que la Eucaristía, en primer lugar, simboliza la unidad de la Iglesia, al tiempo que la crea en su forma más plena.

[16] CONC. TRID., Ses.13 cap.2. (D 1638).
[17] III q.79 a.4.
[18] H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao [4]1964) 129.135.

1) La Eucaristía simboliza la unidad de la Iglesia

La participación en una misma mesa es ya por sí misma un símbolo de fraternidad y de comunión de sentimientos. El pan que se usa en la Eucaristía es fruto, dice la *Didachè*, del trigo disperso por los campos y recogido en un mismo pan como símbolo de la unidad de la Iglesia, recogida de todas las extremidades de la tierra [19]. Este simbolismo eucarístico respecto de la unidad de la Iglesia ha sido abundantemente tratado por los Padres.

El concilio de Trento recoge este simbolismo cuando afirma que Cristo dejó a la Iglesia la Eucaristía como «símbolo de aquel único cuerpo con el que quiso estuvieran íntimamente unidos entre sí todos los cristianos» y como «símbolo de aquel único cuerpo del que él mismo es la cabeza» [20].

Símbolo de esta unidad es el antiguo *fermentum* (pan que se echa en el cáliz) todavía presente en nuestra liturgia y que el obispo enviaba a las Iglesias sufragáneas como signo de fraternidad y comunión, y el rito de la paz, que se ha represtinado en la liturgia actual [21].

Pero es toda la unidad del Pueblo de Dios la que queda simbolizada en la celebración eucarística. De los fieles que participan en la Eucaristía, dice el Vaticano II que, «una vez saciados con el cuerpo de Cristo en la asamblea sagrada, manifiestan concretamente la unidad del Pueblo de Dios, aptamente significada y maravillosamente producida por este augustísimo sacramento» [22].

En la Eucaristía, con la participación específica y diferenciada de cada miembro, obispo, presbítero, seglares, se expresa adecuadamente la Iglesia local, que es, a su vez, símbolo

[19] *Didachè* 9,4.

[20] *In 1 Cor.* 24,2: PL 61,200.

[21] El fermento eucarístico, el trozo de pan que se echa en el cáliz, es una antigua costumbre de la Iglesia que encierra una profunda significación. Según el *Liber pontificalis,* el papa Melquiades († 314) ordenó que el pan que había sido consagrado por el obispo se enviara a las Iglesias sufragáneas en pedazos (cf. ed. DUCHESNE, 1 p.75). Inocencio I explica la razón del fermento: se trata de hacer comprender a las otras comunidades de la ciudad, que tienen sus propias asambleas litúrgicas y no pueden acudir a la del obispo, la unión que existe entre todos *(Epist. ad Decentium Eugubinum:* PL 20,556-557).

[22] *Lum. gentium* 11.

y presencia de la Iglesia universal. Particularmente, la celebración eucarística presidida por el obispo es expresión magnífica de la unidad de la Iglesia. Dice así el Vaticano II: «El obispo debe ser considerado como el gran sacerdote de su grey, de quien deriva y depende, en cierto modo, la vida en Cristo de sus fieles. Por eso conviene que todos tengan en gran aprecio la vida litúrgica de la diócesis en torno al obispo, sobre todo en la iglesia catedral, persuadidos de que la principal manifestación de la Iglesia se realiza en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, particularmente en la misma Eucaristía, en una misma oración, junto al mismo altar, donde preside el obispo rodeado de su presbiterio y ministros.

Como no le es posible al obispo, siempre y en todas partes, presidir personalmente en su Iglesia a toda la grey, debe por necesidad erigir diversas comunidades de fieles. Entre ellas sobresalen las parroquias, distribuidas localmente bajo un pastor que hace las veces de obispo, ya que de alguna manera representan a la Iglesia visible establecida por todo el orbe» [23].

La Eucaristía es, pues, signo de la unidad de la Iglesia, no de una unidad uniforme, sino de la unidad orgánica y jerárquica que Cristo quiso para ella. Con la diferente participación de los fieles y ministros, la unidad de la Iglesia queda simbolizada en su estructura interna. La Eucaristía es el signo más acabado de la unidad de la Iglesia. También en ella se significa que aquellos miembros que no pueden participar de la comunión sacramental son miembros reales, aunque muertos, del cuerpo místico de Cristo. Son aquellos de los que el Vaticano II dice que permanecen «en el cuerpo de la Iglesia, pero no en el corazón» [24].

Pero la Eucaristía no se limita a simbolizar la unidad de la Iglesia, sino que la produce en el sentido más pleno y perfecto.

2) La Eucaristía crea la unidad de la Iglesia

Ha sido San Pablo el primero en poner de relieve que la

[23] *Sacrosanctum Concilium* 41.42.
[24] *Lum. gentium* 14.

unidad de la Iglesia se fundamenta en la Eucaristía: «Porque comemos de un solo pan formamos un solo cuerpo» (1 Cor 10,17).

Este sentido de unidad creada por la Eucaristía lo ponen de relieve las primeras reflexiones de la Iglesia sobre el misterio eucarístico.

a) *Epoca patrística*

Conocemos ya el énfasis que la *Didachè* da al tema de la unidad propiciada por la Eucaristía. San Ignacio de Antioquía recuerda aquellas palabras que ya conocemos: una es la carne de nuestro Señor, uno el altar, uno el obispo con el presbiterio [25].

Han sido, sobre todo, Cipriano, Hilario de Poitiers, Cirilo de Alejandría y San Agustín los que más han puesto de relieve este punto.

Cipriano.—Cipriano ve en la Eucaristía dos dimensiones fundamentales: la de alimento para la lucha y su valor escatológico. Vimos cómo exigía a los caídos una penitencia adecuada para recibir la Eucaristía. Y es en este contexto donde Cipriano enseña que con la Eucaristía se nos concede la paz y la reconciliación con la Iglesia [26]. En la carta a Cecilio sobre el asunto de los encratistas, que celebraban sin vino, enseña cómo la mezcla del agua con el vino es signo de la unión de Cristo con la Iglesia [27], y comenta asimismo las palabras de la *Didachè* sobre los muchos granos que forman la Eucaristía como símbolo de la unidad de la Iglesia.

Hilario de Poitiers.—Tiene Hilario de Poitiers una enseñanza preciosa sobre la unidad de la Iglesia a partir de la Eucaristía. La unidad fontal es la de la Santísima Trinidad, que, a través de la Eucaristía, llega hasta nosotros. Esto lo enseña en un texto en el que quiere precisar que la unidad del Padre y del Hijo es de naturaleza y no sólo de voluntad. Si nosotros en la Eucaristía nos unimos a Cristo por la naturaleza, no podemos reducir a unión de voluntad la que se da entre el Padre y el Hijo:

[25] *Ad Philad.* 3,4: PG 5,700; SOLANO, I 72.
[26] *Carta* 57,3: PL 3,856; SOLANO, I 147.
[27] *Carta* 63,13: PL 4,383-384.

«Por lo que todos somos una misma cosa, porque, de una parte, en Cristo está el Padre y, de otra, en nosotros está Cristo. Luego el que niegue que en Cristo está el Padre por naturaleza, niegue primero que él está en Cristo o que Cristo está en él naturalmente; porque el Padre en Cristo y Cristo en nosotros nos hacen una misma cosa en ellos. Por lo tanto, si Cristo tomó verdaderamente la carne de nuestro cuerpo y también nosotros tomamos en verdad la carne de su cuerpo bajo el sacramento..., ¿cómo se afirma la unión de voluntad, ya que la propiedad natural de este sacramento es ser sacramento de la perfecta unidad?» [28]

Cirilo de Alejandría.—Cirilo de Alejandría desarrolla perfectamente la unidad de la Iglesia como consecuencia de nuestra incorporación a Cristo por la Eucaristía:

«Pues para que también nosotros tendiéramos a la unión con Dios y entre nosotros y nos fusionáramos hasta formar una sola cosa, aunque tengamos cuerpos y almas diferentes, el Unigénito buscó una razón en su sabiduría y en el consejo del Padre. Porque con un solo cuerpo, con el suyo, bendiciendo por la mística comunión a los que creen en él, los hace concorpóreos con él y con los demás. Pues ¿quién podrá dividir o separar de la unión natural que tienen entre sí a los que por aquel único santo cuerpo fueron hechos uno en Cristo? Porque, si todos participamos de un solo pan, formamos todos un solo cuerpo, pues Cristo no se puede dividir. Por esta razón, a la Eucaristía se la llama cuerpo de Cristo, y a nosotros, miembros cada uno por su parte» [29].

Agustín [30].—Es, sobre todo, Agustín el que resalta el aspecto eclesial de la Eucaristía. Durante diez años de su vida

[28] *De Trinit.* 8,13: PL 10,245.

[29] *Comm. in Joan.* 11,11: PG 74,560.

[30] L. ARIAS, *La Eucaristía, signo de la unidad de la Iglesia:* Est. Agust. 3 (1968) 319-340; TH. CAMELOT, *L'Eucharistie, mystère d'unité. Les fruits de la communion eucharistique d'après S. Augustin:* Vie Spirit. 72 (1945) 301-313; T. CHANTELEIN, *L'Eucharistie, sacrement de l'unité:* Vie Spirit. 88 (1953) 20-29; M. DE IRIARTE, *La Eucaristía y la unidad de la Iglesia según San Agustín:* Razón y Fe 91 (1930) 220-228; F. S. FLÓREZ, *La Eucaristía, «sacramentum unitatis» en la eclesiología de San Agustín:* Ciud. Dios 176 (1964) 607-634; G. ARMAS, *La Eucaristía, signo y causa de la unidad y de la paz según San Agustín*, en XXXV Congr. Eucar. Inter. Barc. 1952, I (Barcelona 1953) 258-274; P. BERTOCCHI, *Il simbolismo ecclesiologico dell'Eucaristia in S. Agostino* (Bergamo 1937).

(401-412) estuvo dedicado con especial ahínco en la lucha contra los donatistas. Estos, al levantar altar contra altar, se separaron de la unidad y de la comunión de la Iglesia. Piensa Agustín que, si el Verbo se hizo carne, fue para ser cabeza de la Iglesia e integrarla en la unidad de su persona. En consecuencia, Cristo y la Iglesia son uno. La Iglesia nace del costado de Cristo, crece bajo la acción vivificante del Espíritu y se nutre de la Eucaristía. La conexión es total entre Eucaristía e Iglesia.

En múltiples ocasiones desarrolla Agustín el simbolismo eclesial de la Eucaristía. En el sermón 272 explica así su pensamiento: «Si queréis entender lo que es el cuerpo de Cristo, escuchad al Apóstol, ved lo que dice a los fieles: Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros (1 Cor 10,27). Si, pues, vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, lo que está sobre la santa mesa es un símbolo de vosotros mismos y lo que recibís es vuestro mismo emblema. Vosotros mismos lo representáis así al responder: 'Amén, así es'. Sed, pues, miembros de Cristo para responder con verdad: 'Amén'». Y recurre Agustín al simbolismo del pan, hecho de muchos granos, y al simbolismo de la uva, recogida de muchos racimos, y añade: «Sed lo que veis y recibid lo que sois». Y explica la exigencia que proviene del sacramento de la unidad: «Quien recibe el misterio de unidad y no tiene el vínculo de la paz, no recibe un misterio que le aproveche, sino más bien un sacramento que lo condena» [31].

Agustín exige la comunión de corazón para que la Eucaristía sea fructífera. Quien está separado de la comunidad eclesial no puede recibir el sacramento de la unidad:

«La sangre es una para todos, para los que viven en la unidad de la Iglesia y para los que se encuentran fuera; para los primeros es pan de vida; para los segundos, veneno... Vida para Pablo, cicuta para Judas. Cuando un donatista recibe el manjar divino de la mesa eucarística, recibe testimonio contra sí mismo, pues maquina divisiones, mientras que el pan de la Eucaristía es símbolo de unidad. El que recibe el misterio de la unidad y no conserva el vínculo de la paz, no

[31] *Serm.* 272: PL 38,1246.

recibe el misterio para la salud, sino testimonio de condenación» [32].

En el sermón 57 vuelve San Agustín a decir que «la virtud que este pan encierra es unidad, y, reducidos a su cuerpo y convertidos en miembros suyos, debemos empezar a ser lo que recibimos» [33]. No puede ser más vehemente y más convincente el pensamiento de Agustín sobre la exigencia de unidad que implica la Eucaristía:

«Oh sacramento de misericordia! ¡Oh símbolo de unidad! ¡Oh vínculo de caridad! Quién quiere vivir tiene dónde vivir, tiene de dónde vivir. Acérquese, crea, forme parte de este cuerpo para ser vivificado. No recele la unión de los miembros, no sea un miembro podrido que merezca ser cortado, ni miembro dislocado de quien se avergüencen; sea hermano, esté adaptado, esté sano, esté unido al cuerpo...» [34]

En el año 417 escribe a Bonifacio a propósito de los donatistas, diciéndole que tienen el sacramento externamente, pero no la realidad misma del sacramento. Estando fuera de la Iglesia, no reciben al Espíritu Santo.

La conexión que Agustín ve entre Iglesia y Eucaristía podría ser formulada en esta expresión: *ubi ecclesia ibi eucharistia; ubi eucharistia, ibi ecclesia* [35], Agustín es el hombre de la Eucaristía, porque es el hombre de la Iglesia.

b) *Edad Media*

En la Edad Media, como en la preescolástica, la atención se centra, como ya sabemos, en el tema de la presencia real. Nacen las primeras controversias y las primeras herejías en torno a ella y, en consecuencia, la especulación se centra fundamentalmente en ella, sin que esto suponga, sin embargo, un olvido de la dimensión eclesial. La tradición de Agustín continúa en el Medievo.

Debemos recordar aquí un dato significativo y que ha sido puesto de relieve por la investigación de H. de Lubac [36].

[32] Ibid.: PL 38,1248.
[33] *Serm.* 57: PL 38,389.
[34] *In Joan.* 26,13: PL 35,1612.
[35] L. ARIAS, o.c., 340.
[36] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* (Paris [2]1949).

En la alta Edad Media, al pan eucarístico se le daba el nombre de *corpus mysticum,* puesto que era el cuerpo de Cristo, pero *in mysterio,* como veíamos en Pascasio y Ratramno. El cuerpo eucarístico de Cristo es el cuerpo que nació en Palestina; pero no en su forma exterior física, sino *in sacramento, in mysterio.* El término de místico sirve para marcar la diferencia, dice De Lubac, con el cuerpo de Cristo que es la Iglesia [37]. Así, por ejemplo, Pascasio Radberto habla del triple cuerpo de Cristo:

«De tres maneras se llama al cuerpo de Cristo en la Sagrada Escritura: ciertamente, porque la Iglesia general de Cristo es su cuerpo, donde Cristo es la cabeza, y los elegidos sus miembros... (Al que ha ido con la meretriz) no le es lícito comer de este *cuerpo místico* de Cristo, el cual, para que sea la verdadera carne de Cristo, es consagrado diariamente por el Espíritu Santo... Finalmente, el cuerpo que nació de María Virgen, en el que se convierte aquél...» [38]

También Ratramno habla del cuerpo nacido de María y del que se coloca en el altar. A éste le designa con el nombre de cuerpo místico [39].

Pues bien, es aquí, en el ámbito de la Eucaristía, donde el término de *cuerpo místico,* que en un primer momento designaba al cuerpo eucarístico, pasará a designar a la Iglesia. En la medida en que la atención se centró sobre el cuerpo eucarístico, el calificativo de «místico» se fue desplazando poco a poco, para designar a la Iglesia [40]. Se va abriendo paso poco a poco la tendencia a señalar que el cuerpo eucarístico de Cristo es el cuerpo verdadero de Cristo, mientras que la Iglesia es el cuerpo místico. Esta distinción aparece por vez primera en el Maestro Simón, que en su tratado *De sacramentis* dice: «En el sacramento del altar se dan dos cosas: el cuerpo verdadero de Cristo y el que es significado por él: su cuerpo místico que es la Iglesia» [41]. Esto, comenta De Lubac, no significa que la designación de la Iglesia como cuerpo místico equivalga a decir que no es cuerpo real o verdadero.

[37] Ibid., 47ss.
[38] *Liber de corpore et sanguine Christi* 7,1-2: PL 120,1284-1285.
[39] *De corpore et sanguine Christi* 95: PL 121,168-169.
[40] *Corpus mysticum.* 115.
[41] Cf. ibid., 119.

La Iglesia se llamó, pues, cuerpo místico de Cristo en el ámbito de la Eucaristía, y así fue porque en verdad está significado místicamente por el sacramento del altar [42]. No deja de ser importante y significativo que haya sido propiamente la Eucaristía la que ha contribuido a comprender la forma decisiva a la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

Este carácter eclesial de la Eucaristía no se olvidó en la Edad Media, a pesar de que ésta se concentrara en el tema de la presencia real. El espíritu analítico de la escolástica llegó a identificar la unidad que mana de la Eucaristía como *res*, o efecto o virtud del sacramento, mientras que al cuerpo de Cristo presente en él se le designará como *res et sacramentum*.

Fue Hugo de San Víctor, como ya sabemos, el que hizo la triple distinción de lo que equivaldría al *sacramentum*, *res et sacramentum* y *res* [43]. La *res* es la gracia espiritual [44], y esta *res* designará en otros autores a la unidad de la Iglesia. Pedro Lombardo habla ya de la unidad de la Iglesia como *res significata et non contenta*. Mientras que el cuerpo de Cristo es la *res significata et contenta* en este sacramento, la unidad de la Iglesia es algo no propiamente contenido, sino significado y efectuado por dicho sacramento [45]. Inocencio III, en su carta *Cum Marthae*, expresa una idea parecida cuando dice que la verdad *(res et sacramentum)* es la carne y la sangre de nuestro Señor, mientras que la eficacia *(res)* es la unidad y la caridad [46].

Esta perspectiva desemboca en Santo Tomás, que afirma: «En este sacramento, como en los demás, lo que es sacramento *(sacramentum)* es signo de lo que es la realidad del sacramento *(res sacramenti)*. Pero la realidad de este sacramento es doble, como hemos dicho antes: una que es significada y contenida, a saber, Cristo mismo; la otra que es significada y no contenida, a saber, el cuerpo místico de Cristo que es la

[42] Ibid., 281-282.

[43] *De sacram.* 2,8: PL 176,467.

[44] Ibid., 2,7 y 8: PL 176,466-467.

[45] «Huius autem sacramenti gemina est res: una scilicet contenta et significata; altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi... Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiae» *(In Sent.* IV d.8 a.4: PL 192,857).

[46] D 783.

sociedad de los santos. Por lo tanto, el que toma este sacramento se une a Cristo y se incorpora a sus miembros» [47].

Con Santo Tomás queda sentada la idea de que la realidad, la gracia propia de este sacramento, es la unidad del cuerpo místico de Cristo [48]. Citando a San Agustín, Santo Tomás afirma que, mediante el cuerpo y la sangre de Cristo, se significa la sociedad del cuerpo y de sus miembros que es la Iglesia [49].

Ciertamente, la escolástica no desarrolla la dimensión eclesial de la Eucaristía, estando centrada como estaba en el tema de la presencia real, pero tampoco se puede decir que la olvide. El que designe la unidad eclesial como virtud, fruto y efecto de la Eucaristía, como realidad significada y no contenida, no significa que minusvalore la dimensión eclesial, sino que mantiene la afirmación tradicional, según la cual la Eucaristía es el cuerpo y la sangre de Cristo, mientras que la unidad eclesial es una *consecuencia* de nuestra incorporación al cuerpo personal de Cristo. Esta perspectiva es la misma de Pablo, que enseña que, *puesto que* nos alimentamos de un mismo pan, formamos un cuerpo . La unidad eclesial es consecuencia de nuestra incorporación a Cristo, a su cuerpo y sangre. Esto es lo que quieren decir las formulaciones que hemos visto. Si preguntamos qué es la Eucaristía, nos dirán que el cuerpo y la sangre de Cristo; si preguntamos qué significa y efectúa la Eucaristía, nos dirán que la unidad eclesial. El contenido directo de las especies eucarísticas es sólo el cuerpo y la sangre de Cristo, así como la unidad eclesial es consecuencia de nuestra asimilación a él. La Eucaristía precede a la unidad de la Iglesia, como la humanidad misma de Cristo. La Iglesia es consecuencia de la Eucaristía, como lo es de la encarnación [50].

[47] III q.80 a.4.

[48] III q.73 a.3.

[49] Ibid.

[50] Esta perspectiva, que ve contenida en las especies eucarísticas tanto la presencia de Cristo como la de la Iglesia, fue defendida por Schillebeeckx y ha sido retomada por Gesteira (cf. o.c., 248ss).

Gesteira defiende la presencia real de Cristo en la Eucaristía, pero no la presencia de su cuerpo y sangre como elementos corporales, sino de la persona de Cristo (466). Según él, Trento no dio una respuesta convincente a la problemática de Calvino (166), y en el capítulo 4, en el que habló de la tran-

c) *Magisterio de la Iglesia*

Ya el concilio de Letrán tuvo presente el tema eclesial en su vinculación a la Eucaristía. Preocupado por la separación de las sectas heréticas (cátaros, valdenses, etc.), puso en relación la Eucaristía con la unidad eclesial, diciendo que el pan y el vino se transustancian en el cuerpo y la sangre de Cristo «para que, en vistas a realizar el misterio de la unidad, reci-

sustanciación, se basó en una interpretación superficial de los textos sinópticos y de Pablo (518).

Usando el término de «transustanciación», entiende con él algo distinto de lo enseñado por el dogma católico. Explica la transformación del pan y del vino en una línea similar a la de Durrwell; como el dominio transformador que Cristo glorioso ejerce sobre el pan y el vino. Es la transformación escatológica, que ya ha comenzado. Se trata de una transformación que no violenta a la naturaleza (555), la cual sin perder su ser propio, es transformada y asumida en un nivel superior (562).

Viene a decir que el pan y el vino no pierden su ser creatural, sino que por la transformación escatológica que experimentan quedan ennoblecidos en sí mismos: «Es transformación por superación y ennoblecimiento de la realidad, no por mera desaparición. Esto significa que la conversión eucarística (como la escatológica) no tiene lugar por una sustitución de una realidad material (pan y vino) por otra realidad corpórea (cuerpo y sangre), o por desplazamiento de una cosa por otra que tiene que ceder su lugar a aquélla, sino por asunción de una realidad terrena en otra de distinto orden, escatológica, o por una incorporación de aquella por ésta y en ésta.

Por eso la transustanciación (como la salvación misma) no arranca a las criaturas de sus propias raíces, de su ser creado, para situarlas entre el cielo y la tierra, sino que las hace retornar (aunque purificadas y renovadas) a su propia realidad creatural» (562).

Como se puede ver, el pan y el vino no pierden su ser creatural. Ya dijimos que la escatología (gracia consumada) no priva nunca a la naturaleza creada de su ser. Pero el pan y el vino, en la fe de la Iglesia, pierden su ser fundamental y creatural al convertirse en el ser creatural del cuerpo y de la sangre de Cristo.

El sacrificio de Cristo, en Gesteira, es desprovisto del carácter propiciatorio. Trento partió de un concepto general de sacrificio (350), y el concepto de propiciación hay que entenderlo, más bien, como intercesión o impetración (358ss). Admitiendo la valía personal de los teólogos de Trento, reconoce Gesteira la pobreza de la exégesis y de la teología de que eran deudores (357). En este sentido, el sacrificio de Cristo en la Eucaristía hay que entenderlo como un acto de entrega y servicio a los hombres por parte de Cristo.

El sacrificio de Cristo en la cruz queda desposeído de su dimensión de acción dirigida al padre en propiciación por nuestros pecados. Gesteira se sitúa frente a la fácil caricatura de un Dios justiciero para suprimir de raíz toda idea de expiación. La idea que sustituye al sacrificio de expiación dirigido al Padre es la del servicio en favor de los hombres (cf. 28ss.267ss).

Se elimina también el sentido inmolativo del cuerpo y sangre de Cristo en la cruz para ver el sacrificio en la oblación de toda la vida de Cristo en obediencia al Padre y servicio a los hombres (35). La expiación de la que habla la carta a los Hebreos es más una comparación que una identificación (40).

bamos nosotros aquel cuerpo que Cristo recibió de nuestra naturaleza» [51]. La Eucaristía tiene, pues, como finalidad realizar la unidad de la Iglesia.

El concilio de Florencia ve en la mezcla del pan y del vino la significación de este sacramento que es la unión del pueblo cristiano con Cristo [52]. El concilio de Trento ve en la Eucaristía el simbolo «de aquel único cuerpo del que él es la cabeza, y al cual él nos quiso unir como miembros con una estrechísima conexión de fe, esperanza y caridad para que todos tuviéramos un mismo lenguaje y no hubiese cismas entre nosotros» [53].

La encíclica *Mystici Corporis,* de Pío XII, meciona varias veces la dimensión eclesial de la Eucaristía, diciendo que es el alimento común que nos une a los fieles con Cristo y entre nosotros [54], símbolo de la unidad eclesial y factor de la misma en cuanto que el pan sacramental desarrolla en nosotros la caridad comunicándonos el Espíritu de Cristo [55].

El Magisterio actual desarrolla continuamente el aspecto eclesial de la Eucaristía. Es preciso decir que la teología, y paralelamente el Magisterio de la Iglesia, a lo largo de los siglos se han visto menos urgidos a desarrollar el aspecto eclesial de la Eucaristía que otros temas, como el de la presencia real y el sacrificio eucarístico, más debatidos y expuestos al error a lo largo de los siglos. Hoy en día, en cambio, la exposición que el Magisterio hace del misterio eucarístico da pie a una más equilibrada comprensión de todos los aspectos que componen y configuran la Eucaristía. Hoy en día, no cabe duda, la teología ha sabido encuadrar suficientemente el aspecto eclesial de la Eucaristía en el marco completo de la misma. Son muchos los testimonios que en este sentido podríamos aportar del magisterio de la Iglesia. Como resumen consumado de todos ellos, podríamos mencionar de nuevo el canon 897 del *Nuevo Código* [56].

En realidad, el tema eclesial de la Eucaristía ha estado

[51] D 802.
[52] D 1320.
[53] CONC. TRID., Ses.13 cap.2 (D 1638).
[54] AAS 35 (1943) 203.
[55] Ibid., 233.
[56] Cf. p.319.

siempre presente en la conciencia de la Iglesia, dado que, a través de su liturgia, en la epíclesis de la unidad ha pedido constantemente al Espíritu Santo que realizara la unidad de la Iglesia: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del cuerpo y de la sangre de Cristo», como dice la segunda anáfora.

Así reza la anáfora segunda.

d) *Reflexión teológica*

Tratemos ahora de penetrar más a fondo en el misterio de unidad que simboliza y produce la Eucaristía mediante la reflexión teológica.

— *La Iglesia hace la Eucaristía*

La Iglesia hace la Eucaristía y la celebra cotidianamente para cumplir el mandato de Cristo: «Haced esto en memoria mía». Cuando la Iglesia hace la Eucaristía, no lo hace por presentar sus propios méritos ante Dios, ni se arroga un privilegio que nazca de su propia iniciativa. La Iglesia, al hacer la Eucaristía, no hace otra cosa que seguir el mandato de Cristo, que quiso perpetuar en los siglos su sacrificio redentor. Cristo, por la resurrección y ascensión a los cielos, abandona su presencia visible entre nosotros para dar paso a una presencia verdaderamente real y sacramental, al mismo tiempo, de su sacrificio, con el fin de que la Iglesia pueda ofrecerlo al Padre en su nombre.

La Iglesia hace, pues, la Eucaristía; pero la hace por mandato y concesión gratuita del mismo Cristo, que ha querido prolongar en la tierra su sacrificio redentor. Por ello, si la Iglesia hace la Eucaristía, es anterior a ella en cierto sentido, aunque es mucho más verdad que la Iglesia, realizando la Eucaristía, se realiza a sí misma. Veámoslo.

— *La Eucaristía hace a la Iglesia*

La Eucaristía, fundamento y base de la Iglesia.—Podemos decir en primer lugar que la Eucaristía, por contener la persona de Cristo, contiene el fundamento y la base de la Iglesia. Como dice Trento, los otros sacramentos poseen la acción de Cristo; la Eucaristía, en cambio, posee a Cristo en persona [57].

[57] CONC. TRID., Ses.13 cap.3 (D 1639).

La piedra angular de la Iglesia es Cristo, y Cristo está presente en la Eucaristía. Con palabras del Vaticano II, podemos decir: «En la sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, es decir, Cristo en persona, nuestra pascua y pan vivo, que, por su carne vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da vida a los hombres, que de esta forma son invitados y estimulados a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas las cosas creadas, juntamente con él» [58].

La Eucaristía, sacrificio de Cristo para la Iglesia.—Por otra parte, la Iglesia tiene en la Eucaristía el sacrificio mismo de Cristo, que es origen y fuente de sí misma. San Pablo en Ef 5 viene a decir que Cristo es el salvador de la Iglesia, que se entregó por ella para tenerla como esposa santa e inmaculada. Cristo se entregó a la Iglesia en la cruz para penetrarla de su amor redentor.

Pues bien, el amor de Cristo a su esposa no se realiza sólo en la cruz, sino que ha querido perpetuarlo en el sacrificio eucarístico con el fin de renovar y constituir siempre a su esposa como esposa fiel.

Por la Eucaristía, el sacrificio de Cristo se hace sencillamente sacrificio de la Iglesia, de tal modo que Dios Padre no puede menos de amarla con el mismo amor con el que ama a su Hijo, introduciéndola en el seno de la Trinidad. El sacrificio que diariamente celebra la Iglesia no es sino el sacrificio de Cristo, que hace suyo para ofrecerlo al Padre y hacerse acreedora del mismo amor con el que el Padre ama a su Hijo.

Por la Eucaristía, la Iglesia se hace sacerdote y víctima con Cristo. Podríamos decir que la Iglesia se hace a sí misma Eucaristía identificándose plenamente con Cristo, sacerdote y víctima. Compenetrándose plenamente con el misterio pascual, la Iglesia realiza en la Eucaristía la plenitud de su ser.

En consecuencia, la Iglesia encuentra en la Eucaristía la perfecta acción de gracias, ya que da gracias al Padre por medio de Cristo, su Hijo. Por la Eucaristía rinde la Iglesia al Padre el culto más perfecto, pues es un culto de adoración y alabanza realizado por Cristo, con él y en él. Por la Eucaristía ofrece también la Iglesia al Padre el sacrificio propiciatorio

[58] *Presb. Ord.* 5.

de su Hijo. Finalmente, en la Eucaristía la Iglesia se dirige a Dios para pedirle por sus beneficios.

— Por la Eucaristía nos incorporamos a Cristo, formando su cuerpo místico en plenitud

La Iglesia se autorrealiza en los sacramentos: con el bautismo adquiere a sus miembros; con la confirmación los fortalece para la lucha y la confesión de la fe; con la penitencia los rescata de la vida del pecado; con la unción de los enfermos los salva y tonifica. De este modo, los sacramentos constituyen a los fieles en una situación eclesial; particularmente el sacramento del bautismo, que hace de los fieles miembros del cuerpo místico de Cristo. Pero la Eucaristía, al unir a los fieles con Cristo, cabeza del cuerpo místico, en la mayor unión de intimidad y de amor, construye el cuerpo místico en su plenitud. El pan eucarístico incorpora a los hombres a Cristo y hace así de ellos un único cuerpo espiritual. Por medio de la fuerza del Espíritu, todos los miembros vivos de Cristo quedan plenamente identificados con él y, en consecuencia, entre sí mismos. La comunión con Cristo crea la comunión de todos entre sí.

Esta incorporación a Cristo de la que nace la Iglesia se realiza de forma amorosa. Cristo invita y atrae ofreciéndose a la Iglesia. Se somete a ella permitiéndole que le posea; pero he aquí que Cristo, dejándose asimilar, asimila a la Iglesia [59]. Por eso es por lo que dice el Vaticano II: «En el sacramento del pan eucarístico se representa y produce la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo» [60].

La Eucaristía, sustento de la Iglesia.—La Eucaristía es también sustento de la Iglesia. Por la comunión recibe el cuerpo y la sangre de Cristo como comida y bebida, por lo cual los cristianos permanecen en Cristo y Cristo en ellos (Jn 6,56). El pan eucarístico es el que nutre a la Iglesia en su peregrinación por la tierra.

Por la Eucaristía, la Iglesia recibe el alimento de su fe, el pan de vida. Y en este sentido, las palabras de Cristo: «Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su san-

[59] Cf. F. X. Durrwell, *La Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982) 137.

[60] *Lum. gentium* 11.

gre, no tendréis vida en vosotros», representan una necesidad más que un precepto. Es el alimento de la Iglesia peregrina, la fuerza que nos sustenta contra la tentación y la duda.

La Eucaristía constituye también la fuente de la esperanza, pues el cuerpo de Cristo que comulgamos es su cuerpo glorificado en la resurrección y convertido en instrumento de la misión vivificante del Espíritu. Dijo Jesucristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,55). Por ello tenemos en el cuerpo eucarístico de Cristo la garantía de nuestra resurrección, como más adelante veremos. La Eucaristía es para nosotros la garantía de la resurrección de nuestros cuerpos y, por consiguiente, es el alimento de nuestra esperanza.

Finalmente, la Eucaristía es el alimento de nuestra caridad. Es la fuente de la gracia, en cuanto que en ella el Padre nos ama en Cristo. La Eucaristía es por ello la prenda del amor de Dios Padre a la Iglesia y es de ella de donde saca la Iglesia la fuerza para amar a todos los hombres.

La Eucaristía, centro de la vida cristiana.—En consecuencia, la Eucaristía es el centro de la vida de la Iglesia. Es el corazón mismo de la Iglesia. Si en la Eucaristía se hace presente, bajo el velo de los signos, el sacrificio de Cristo en la cruz; si por la comunión comemos el cuerpo de Cristo, por el que se construye la unidad de la Iglesia, y si además recibimos la participación en la vida eterna, se comprende entonces que la Eucaristía sea el corazón de la Iglesia, como dice Pablo VI [61], y el culmen de toda la vida cristiana, en palabras del Vaticano II [62].

La Eucaristía, centro de la Iglesia local.—La Eucaristía, celebrada por la Iglesia local, es el corazón de ésta. El misterio eucarístico es, en palabras del Vaticano II, el centro de la Iglesia local: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidos a sus pastores, reciben también el nombre de Iglesias en el Nuevo Testamento. Ellas son el pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y plenitud» (cf. 1 Tes 1,5). En ella se congregan los fieles por la predicación del

[61] Enc. *Mysterium fidei:* AAS 57 (1965) 771-772.
[62] *Presb. Ord.* n.5.

evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la cena del Señor, «a fin de que por el cuerpo y la sangre del Señor quede unida toda la fraternidad». En todo lugar, reunida la comunidad bajo el misterio sagrado del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del cuerpo místico de Cristo, sin la cual no puede haber salvación. En estas comunidades, por más que sean con frecuencia pequeñas y pobres, Cristo está presente, el cual con su poder da unidad a la Iglesia, una, católica y apostólica. Porque la participación del cuerpo y de la sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» [63].

Es doctrina del Vaticano II que la única Iglesia que Cristo fundó subsiste en la Iglesia católica [64], y ésta se realiza en su plenitud en las Iglesias locales, que, unidas entre sí, y especialmente con aquella que Cristo estableció al frente de todas, la simbolizan y hacen presente en todo el mundo.

Desde esta perspectiva nace la responsabilidad ecuménica por todos aquellos que no viven en la unidad de la fe ni celebran plenamente el sacramento de la unidad que es la Eucaristía. Las Iglesias y comunidades separadas, a pesar de sus deficiencias, dice el concilio, son medios de salvación, cuya virtud deriva de la misma plenitud de gracia y de verdad que fue confiada a la Iglesia católica. Dichas Iglesias no gozan de aquella unidad que Cristo confirió a su Iglesia, porque no disfrutan de la plenitud de los medios de salvación con los que Cristo la enriqueció [65]. Entre estos medios de salvación reviste particular importancia la celebración eucarística, en la que se simboliza y realiza la unidad de todos los que creen en Cristo.

Las Iglesias separadas de Oriente, dice el concilio, han mantenido el sacramento del orden y nuestra misma fe eucarística [66], mientras que las Iglesias separadas en Occidente no han conservado «la genuina e íntegra sustancia del misterio eucarístico» debido, sobre todo, a la carencia del sacramento del orden; aunque «conmemoran en la santa cena la muerte y resurrección del Señor, profesan que en la comunión de

[63] *Lum. gentium* n.26.
[64] *Unit. red.* n.4.
[65] Ibid., n.3.
[66] Ibid., n.15.

Cristo se significa la vida y esperan su glorioso advenimiento» [67].

Por todo esto, la misma celebración del sacramento de la unidad nos urge a descubrir los valores positivos que se dan en las Iglesias separadas y a dirigirlos a su plenitud en una actitud que, ajena a todo falso irenismo, sepa reconocer que la unidad, al igual que la Eucaristía, es obra de Dios, el cual nos llama, sin embargo, a una cooperación activa y responsable «con amor a la verdad, con caridad y con humildad» [68].

La Eucaristía exige la caridad.—Consecuentemente, la Eucaristía es exigencia de unidad y caridad. Jesús dijo a propósito de la ofrenda ritual: «Si pues al presentar tu ofrenda en el altar, te acuerdas entonces de que un hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, delante del altar, y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelves y presentas tu ofrenda» (Mt 5,23-24). San Pablo, por su parte, recuerda a los corintios la urgencia de la caridad que mana de la Eucaristía (1 Cor 11,17-23).

La Eucaristía, al ser el don supremo de Dios Padre a los hombres por medio de Cristo, exige el don recíproco de la caridad; una caridad que tiene que ser amor a Dios y amor a los hombres. Esta caridad, si es participación en la caridad con la que Cristo nos ama en la Eucaristía, tiene que provenir de la pobreza de espíritu y nos ha de conducir a amar a los hombres con el mismo amor con el que él los ama. El amor, si ha de ser participación de aquel con el que Cristo nos amó y nos sigue amando en la Eucaristía, deberá nutrirse de la humildad, pasar por el sufrimiento y desarrollarse en servicio desinteresado.

La caridad, no podemos olvidarlo, no consiste en dar a los hombres lo que por derecho merecen; eso es justicia. Caridad, por el contrario, es dar a los hombres el amor que no se merecen, y esto no es posible si no nos sentimos amados por un amor que no nos merecemos. Para pasar la barrera de lo lógico, de lo humanamente comprensible, es preciso previamente gustar el amor inmerecido que Dios nos tiene. Sólo

[67] Ibid., n.22.
[68] Ibid., n.11.

acudiendo a la fuente que es Dios se puede amar al prójimo con el amor y desde el amor de Dios. Por ello decía Pablo VI que «jamás habrá una perfecta y segura unión espiritual entre los hombres si no se acercan conjuntamente al Salvador mismo, que es camino, verdad y vida; y que, proclamado príncipe de la paz, es el único que puede dar a los hombres la paz de Dios; paz sincera, profunda, duradera, bien diferente de la paz del mundo» [69].

III. EFECTO ESCATOLOGICO

1) La Eucaristía, banquete del reino

La Eucaristía es el sacrificio de la Nueva Alianza, el banquete del reino ya instaurado por Cristo, y que ha de consumarse de forma definitiva en el cielo. Este reino de los tiempos mesiánicos había sido representado por Isaías como banquete ofrecido a todas las naciones (Is 25,6; 55,1-3), y el mismo Cristo lo compara a un banquete de bodas al que el Padre invita a todos y al que sólo acuden los que no tienen su corazón apegado a las cosas de este mundo (Mt 22,1-4).

La llegada del reino se cumple con Jesús y presenta un aspecto gozoso e incluso nupcial. Cuando a Jesús le preguntan los fariseos por qué sus discípulos no ayunan como los de Juan, responde: «¿Acaso pueden ayunar los invitados a las bodas mientras el esposo está con ellos? Mientras tienen el esposo consigo no pueden ayunar» (Mc 2,19).

En el momento culminante de su vida, Jesús expresa el deseo ardiente que tenía de celebrar con sus discípulos la pascua y la nostalgia de su despedida hasta el banquete definitivo del cielo: «Con deseo deseé comer esta pascua con vosotros antes de padecer. Porque os digo que no la comeré hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 12,15-16). Este mismo Cristo que deja a sus discípulos el memorial de su pascua, se despide de ellos confortándoles con la promesa del banquete que él dispondrá para ellos en el cielo: «Yo dis-

[69] PABLO VI, *Carta a Mons. Ceriani con ocasión de la XIII Semana de Aportación Pastoral, celebrada en Orvieto del 2 al 6 de septiembre:* Ecclesia 23 (1963) 1183.

pongo a favor vuestro, como dispuso mi Padre a mi favor, un reino, para que comáis y bebáis a mi mesa en el reino» (Lc 22,29-30). En este sentido, la Eucaristía es el banquete del reino prefigurado ya en el Antiguo Testamento, y figura, a su vez, del banquete celeste que tendrá lugar en el cielo. Anticipa ya el gozo del banquete escatológico, como el reino instaurado por Cristo en la tierra anticipa su realización consumada en el cielo. Por eso, la Eucaristía es conmemoración del tránsito de Cristo de este mundo al Padre, anuncio de su muerte y su resurrección, como dice San Pablo: «Porque cuantas veces coméis este pan y bebéis el cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). A esta monición del Apóstol corresponde la aclamación de la Iglesia, expresada en el *Novus Ordo* de la misa: «Cada vez que comemos este pan y bebemos este cáliz, anunciamos tu muerte, Señor, hasta que vuelvas». Es la proclamación de la muerte y la resurrección de Jesús, que hace suya la exclamación de la *Didachè*: «¡Ven, Señor, Jesús!» [70]

2) **El cuerpo de Cristo, germen de resurrección**

Si la Eucaristía es verdadera proclamación de la resurrección de Cristo, lo es, sin duda, porque su humanidad glorificada se hace presente aquí, entre nosotros, bajo el velo de los signos. Llamamos a la Eucaristía prenda de la gloria futura y anticipación de la vida eterna porque nos hace partícipes del germen de nuestra resurrección: el cuerpo de Cristo glorificado en la resurrección y convertido en instrumento de la misión vivificante del Espíritu.

La eternidad viene a nosotros en la Eucaristía; pero viene precisamente a través de una criatura, a través del cuerpo creado de Cristo, que participa plenamente de la gloria. Es Cristo glorioso el que se hace presente en la Eucaristía; pero la gloria y la eternidad llegan a nosotros precisamente por la mediación del cuerpo creado de Cristo. No es su alma o su divinidad el instrumento mediador de la gloria futura, sino justamente su cuerpo, humano como el nuestro y sujeto, también él, a los límites ontológicos de toda criatura. Es precisa-

[70] *Didachè* 10,6.

mente la Eucaristía la que resalta el carácter mediador del cuerpo glorioso de Cristo, significando con ello la continuidad de su existencia en el cielo y su genuino carácter redentor, como medio de salvación durante la vida terrestre de Cristo y como prenda y alimento de resurrección durante nuestra existencia peregrinante en la tierra.

Si es el hombre íntegro el que ha de ser salvado, la resurrección debe afectar también al cuerpo humano, configurando nuestro cuerpo de bajeza al cuerpo glorioso de Cristo (Flp 3,21), para que, lo que sembramos en corrupción lo recojamos en incorruptibilidad y nuestro cuerpo carnal surja como cuerpo espiritual (1 Cor 15,42-44).

Era preciso que en nuestra economía sacramental tuviéramos un medio de salvación proporcionado a nuestra esperanza de resurrección, y fue Cristo el que garantizó que la Eucaristía sería la fuente de nuestra resurrección: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna y yo lo resucitaré en el último día» (*Jn* 6,55). San Ignacio de Antioquía llamaba a la Eucaristía «medicina de inmortalidad, alimento contra la muerte, alimento de eterna vida en Jesucristo» [71]; pero fue San Ireneo el que tuvo que mantener contra los gnósticos que es destruir toda la economía divina negar que nuestra carne, después de la corrupción del sepulcro, no ha de volver a resucitar para vivir eternamente.

Conocemos ya la argumentación de Ireneo. Contra los gnósticos, que no admiten la resurrección, argumenta desde algo que ellos admiten: que la Eucaristía es la carne resucitada de Cristo. Y dice: si nuestra carne se alimenta con la Eucaristía, también ella resucitará. Y si no resucita, es que el Señor no nos ha redimido con su sangre y su carne presentes en la Eucaristía [72].

Con la Eucaristía comulgamos resurrección y vida para todo nuestro ser humano y corporal. La misma presencia eucarística del cuerpo glorioso de Cristo, idéntico al cuerpo que nació de María y fue crucificado por los hombres, es para nosotros una garantía de la resurrección de nuestros cuerpos, que conservarán en el cielo una continuidad semejante a la del cuerpo de Cristo.

[71] *Ad Eph.* 20,2: PG 5,661.
[72] *Adv. haer.* 5,2,2: PG 7,1124-1125, y 5,2,3: PG 7,1127.

3) El cuerpo de Cristo, alimento de nuestra esperanza

La esperanza cristiana nace y se basa en la resurrección de Cristo como garantía de nuestra propia resurrección; pues, si no hay resurrección de los muertos, dice San Pablo, tampoco Cristo ha resucitado (1 Cor 15,13-16). Cristo fue la primicia de los que resucitarán en él (1 Cor 15,20-23) y con su segunda venida en gloria y majestad llevará a término lo que él mismo comenzó en la tierra (Flp 1,6).

La transformación que Cristo operará con su segunda venida ha sido ya anticipada con su propia resurrección, que es el germen de la transformación de la creación, la cual, sometida todavía a la vanidad, espera con dolores de parto la liberación de la corrupción (Rom 8,18-22) para convertirse en los nuevos cielos y la nueva tierra (2 Pe 3,13).

Pero este futuro, que es la meta de nuestra esperanza, se ha hecho realidad por la resurrección de Cristo, de modo que ya por la gracia participamos del triunfo escatológico del Señor. Cristo fundamentó nuestra esperanza con su resurrección y su promesa de volver glorioso sobre la tierra. Sin embargo, no puede haber mejor garantía de la segunda venida de Cristo que su venida continua a la Eucaristía, de modo que nuestra esperanza no es sólo una esperanza, sino una posesión ya iniciada de lo que esperamos. La venida final de Cristo no será, en efecto, sino la manifestación visible de la venida invisible en la Eucaristía. La venida gloriosa de Cristo se produce ya ahora en la oscuridad y tiende por sí misma a incorporarnos cada vez más a su victoria, a alimentar nuestra esperanza y a hacer de nosotros apóstoles que deben transformar el mundo; pues, como dice el Vaticano II, «la espera de la nueva tierra no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, la cual puede, de alguna manera, anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» [73].

[73] *Gaudium et spes* 39.

Los nuevos cielos y la nueva tierra serán, fundamentalmente, un don de Dios que supera la capacidad humana de producirlos, pues no podremos jamás arrancar toda raíz de pecado ni suprimir totalmente sus nefastas consecuencias de dolor, de división y de muerte. No podemos darnos a nosotros mismos la consumación del reino que Cristo ya ha iniciado; pero podemos contribuir activamente, ayudados por la gracia, por la vida de fe, esperanza y caridad, a implantar este reino en la tierra. Ahora bien, una auténtica caridad no puede darse sin la realización de la justicia; de ahí que nosotros, que nos alimentamos en la Eucaristía con la fuente de la caridad, urgidos por ella debamos amar a todo hombre en su propia dignidad y trabajar por el desarrollo de la misma.

La Eucaristía viene a ser justamente el motor de nuestra esperanza, el sacramento que, al hacer presente el cuerpo de Cristo, anticipa ya la transformación gloriosa que esperamos; pues, como dice el Vaticano II, «el Señor dejó a los suyos prenda de tal esperanza y alimento para el camino en aquel sacramento de la fe en el que los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y la sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial» [74].

Por ello, la Eucaristía es el alimento de los apóstoles que han de extender el reino de Dios en la tierra; alimento que no sólo nos conforta con la garantía de una victoria, sino que nos hace ya partícipes de ella.

IV. NECESIDAD DE LA EUCARISTIA [75]

Una vez que hemos visto las coordenadas fundamentales de la Eucaristía, podemos comprender la importancia y la necesidad de este sacramento. La Eucaristía lo es todo: es prolongación sacramental de la encarnación, actualización del sa-

[74] Ibid., 38.

[75] E. SPRINGER, *De Ss. Eucharistiae virtute atque necessitate:* Greg. 9 (1928) 118-138, 609-627; R. PIZZORNI, *De necessitate medii Eucharistiae secundum St. Thomam:* Div. Thom. 52 (1949) 3-40; I. VOLPI, *Communione e salvezza in S. Agostino* (Roma 1954); R. PIZZORNI, *Eucaristia e salvezza,* en A. PIOLANTI, *Eucaristia. Il mistero...* 467-493; A. PIOLANTI, *Il mistero...* 615-619.

crificio redentor de Cristo, fuente y alimento del cuerpo místico, prenda de la vida futura. Todo el misterio cristiano está concentrado en ella. Por lo mismo, la necesidad de la Eucaristía para el cristiano es de primer orden. La participación en la Eucaristía no puede ser entendida en términos de obligación, sino, mucho más, en términos de necesidad.

Podríamos traer muchos testimonios de la vida de la Iglesia que refrendan la conciencia que siempre han tenido los cristianos de la necesidad de la Eucaristía. Baste con uno. En Africa, en Abitene, un grupo de cristianos es llevado al juez; entre ellos se encuentra Emérito, propietario de la casa donde han celebrado la Eucaristía. El juez le pregunta si ignoraba la pena de muerte que había merecido por permitir la celebración de la Eucaristía en su casa. Emérito contesta: «Sine dominico non possumus»: No podemos vivir sin el banquete del Señor [76].

Cipriano es también testigo de esta actitud de la Iglesia frente a la Eucaristía: «Rezamos todos los días para obtener este pan y recibimos cada día la Eucaristía como alimento de nuestra salvación; no queremos que nos obliguen a abstenernos de la comunión» [77].

El dato de partida del que surge la necesidad de la Eucaristía son las palabras mismas de Cristo: «En verdad, en verdad os digo, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (Jn 6,53).

De estas palabras mismas se deduce que la Eucaristía está ligada estrechamente a la salvación y a la vida eterna del hombre. La Eucaristía es el medio más directo y más fundamental de recibir la salvación y la vida [78].

El sacramento de la Eucaristía es el coronamiento y la forma más alta de la vida sobrenatural en cuanto unión con Cristo y su cuerpo místico. A ella conducen todos los sacramentos, todas las formas de piedad, todo tipo de apostolado, todo esfuerzo por el reino, como dice el Vaticano II [79]. A ella conduce todo, como conduce a su fin todo tipo de iniciación.

[76] Cf. *Passio S. Dativi, Saturnini presbyteri et aliorum* 12; FRANCHI DI CAVALLIERI, *Note agiografiche* 8, en *Studi e testi* 65 (Roma 1935) 58.

[77] *De oratione dom.* 18: PL 4,532.

[78] Cf. J. DE BACIOCCHI, o.c., 107.

[79] *Presb. Ord.* n.5.

Siendo el fin y la consumación de la vida cristiana en este mundo, se puede decir, en consecuencia, que todos los demás sacramentos producen su efecto respectivo en cuanto están orientados a la Eucaristía como a su término final [80].

La Eucaristía no sólo es la fuente de la vida cristiana, en cuanto que los demás sacramentos son como aplicaciones particularizadas de la gracia proveniente del misterio redentor de Cristo encerrado en la Eucaristía, sino que ejerce también una causalidad final en la medida en que todo sacramento conduce a ella como a su fin.

Ahora bien, la Iglesia enseña que el bautismo *(in re* o *in voto)* es necesario con necesidad de medio para la salvación. Y podríamos decir que la Eucaristía participa de esa necesidad de medio en la medida en que el bautismo tiende y se concede objetivamente en vistas a la Eucaristía [81]. Esto no significa que la Eucaristía deba ser recibida realmente o deseada explícitamente, sino que participa de la necesidad de medio, en cuanto va implicada y requerida objetivamente por el sacramento del bautismo.

Santo Tomás distingue una incorporación inicial a la Iglesia por el bautismo y una incorporación plena por la Eucaristía [82]. La incorporación a la Iglesia por el bautismo es de necesidad de medio [83]; la incorporación plena es necesaria en voto, en cuanto que el fin es deseado en la iniciación:

«La percepción del bautismo es necesaria para incoar la vida espiritual; la percepción de la Eucaristía, para consumarla, no para que se reciba simplemente, sino que basta recibirla en voto, como el fin se recibe en el deseo y en la intención» [84].

Se trata de una ordenación objetiva: «Y por el hecho de ser bautizados, los niños están ordenados a la Eucaristía por la Iglesia. Y así como crecen por la fe de la Iglesia, así desean la Eucaristía por la intención de la Iglesia y, en consecuencia, reciben el efecto de la misma» [85].

80 A. PIOLANTI, o.c., 616.
81 Ibid.
82 III q.73 a.3.
83 III q.68 a.2.
84 III q.73 a.3.
85 Ibid.

Se pregunta también Santo Tomás si un fiel, después de haber comulgado, puede abandonar la comunión por completo. Y responde diciendo que todos están obligados a comulgar espiritualmente para incorporarse a Cristo. Esta comunión espiritual implica el deseo de la comunión sacramental, y, por tanto, «sin el deseo de recibir este sacramento no puede haber salvación para el hombre»; deseo que debe traducirse en acto cuando la oportunidad se presente [86].

La Iglesia en este campo ha guardado un equilibrio perfecto. Rechazó la opinión de los armenios, que negaban el valor del bautismo si no iba de hecho unido a la participación en la Eucaristía [87]. Ha excluido también la necesidad de la comunión para los niños antes del uso de la razón [88]. Los niños bautizados, incorporados a Cristo, no peligran de perder tan rápidamente la gracia de la filiación. No podemos hablar, por lo tanto, de una necesidad incondicional de la Eucaristía, pero en la medida en que todo bautizado está orientado objetivamente a la Eucaristía como a su fin y complemento, se puede decir que nadie se salva sin un deseo implícito, al menos, de la Eucaristía.

Para los adultos la comunión ha sido cada vez más recomendada por los Papas, particularmente por Pío X con su decreto en favor de la comunión frecuente (20-12-1905). Desde el concilio de Letrán, el mínimo se estableció en la comunión pascual [89], lo cual fue ratificado por Trento [90] y es mantenido por el *Nuevo Código* [91].

El simbolismo del alimento muestra claramente la necesidad de la Eucaristía como alimento espiritual del hombre. Muchos son los testimonios que podríamos recoger del Magisterio reciente. Baste reproducir un texto de Pío X, propulsor como nadie de la comunión frecuente entre los fieles: «El deseo de Jesús y de la Iglesia de que todos los fieles se acerquen diariamente al sagrado banquete, consiste, sobre todo, en esto: que los fieles, unidos a Dios por virtud del sacra-

86 III q.80 a.11.
87 D 1016.
88 CONC. TRID., Ses.21 can.4 (D 1734).
89 D 812.
90 D 1659.
91 Can.920.

mento, saquen de él fuerza para dominar la sensualidad, para purificarse de las faltas cotidianas y para evitar los pecados graves a los que está sujeta la humana fragilidad» [92].

Hablando de necesidad de la Eucaristía, nos hemos referido, como se puede ver, a la participación plena en la misma por medio de la comunión. Se comprende que la participación en la Eucaristía únicamente tiene sentido pleno cuando conlleva la comunión. Ahora bien, con comunión o sin ella, la Iglesia preceptúa la participación dominical como un mínimo de la vida cristiana. Particularmente, el domingo, el día del Señor, la Iglesia celebra la resurrección de Cristo, siguiendo una tradición apostólica que trae su origen en los primeros días del cristianismo. El domingo, dice el Vaticano II, los fieles deben reunirse, a fin de que, escuchando la palabra de Dios y participando en la Eucaristía, recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús y den gracias a Dios, que los hizo renacer a la viva esperanza por la resurrección de Jesucristo [93].

Este es el sentido de la obligatoriedad de la misa de los domingos. Ni la fe, ni mucho menos la Eucaristía, son un asunto privado, y por ello la Iglesia, siguiendo una tradición que tiene su origen en los tiempos apóstolicos, quiere que el día del Señor celebremos juntos la fe y participemos comunitariamente en la Eucaristía, que es el sacrificio de Cristo y de todo su cuerpo místico. Esta obligación sigue hoy vigente en el *Nuevo Código* [94].

[92] AAS 38 (1905-1906) 401.
[93] *Sacrosanctum Concilium* n.106.
[94] Can.1247.

CAPÍTULO VI

COMPONENTES SACRAMENTALES DE LA EUCARISTIA

Hemos visto ya las coordenadas fundamentales de la Eucaristía: presencia, sacrificio, banquete. Estas tres dimensiones son sacramentales al mismo tiempo que reales: se trata de la presencia del cuerpo de Cristo bajo las especies sacramentales de pan y vino, de la actualización del sacrificio mismo de la cruz en el rito de la celebración litúrgica de la Iglesia y de nuestra participación en ambos, presencia y sacrificio, por la comunión sacramental. Las tres dimensiones de la Eucaristía tienen, por tanto, una componente sacramental. Veamos ahora cuáles son los elementos y ritos concretos que configuran a la Eucaristía en su componente sacramental.

I. LITURGIA DE LA PALABRA [1]

Antes de la liturgia propiamente eucarística tenemos la liturgia de la palabra, que, formando parte de la misma desde

[1] A. NOCENT, *Storia de la celebrazione dell'Eucaristia*, en *Anámensis 3/2. La liturgia. Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato 1983) 189ss; I. DALMAIS, *La Bible vivante dans l'Église. Proclamation liturgique et imaginaire biblique:* Mais. Dieu 126 (1976) 7-23; J. LECLERCQ, *Le sermon, acte liturgique:* Mais. Dieu 8(1946) 27-46; A. JUNGMANN, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico (Missarum Sollemnia)* (Madrid 1951); C. VAGAGGINI, *Teologia della celebrazione eucaristica. Note sul nuovo «ordo missae»:* Riv. Lit. 57(1970) 93-114; A. G. MARTIMORT, *La Iglesia en oración* (Barcelona ²1967); M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, vol. 3: *La messa* (Milano ³1966); J. Y. HAMELINE, *Passage d'Écriture: lecture liturgique et son rituel:* Mais. Dieu 126 (1976) 71-82; C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabat et des fêtes* (Hildesheim 1973) 15-35.128-140; K. RAHNER, *De praesentia Domini in communitate cultus: sinthesis theologica*, en *Acta congressus internationalis concilii Vaticani II* (Roma 1968) 330-338; A. G. MARTIMORT, *Praesens adest in verbo suo, siquidem ipse loquitur dum Sacrae Scripturae in Ecclesia legun-*

un principio, ha ido adquiriendo cada vez más relieve entre nosotros. No podemos silenciar la liturgia de la palabra a la hora de determinar los componentes sacramentales de la Eucaristía.

La celebración de la Eucaristía desarrolla una unidad de sentido que va creciendo poco a poco hasta culminar en la comunión. La liturgia de la palabra es un primer paso de la presencia de Cristo entre sus fieles reunidos en su nombre. Dice el Vaticano II:

«Para realizar una obra tan grande, Cristo está siempre presente a su Iglesia, sea en la persona del ministro, ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz, sea, sobre todo, bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su palabra; pues, cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura, es El quien habla. Está presente, por último, cuando la Iglesia suplica y canta salmos, el mismo que prometió: 'Donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos' (Mt 18,20)» [2].

Cristo está presente en medio de sus fieles por el solo hecho de reunirse en su nombre; pero les sale más directamente al encuentro por medio de su palabra, y, a su vez, esta presencia de Cristo por medio de su palabra es previa a la presencia por medio de su cuerpo y sangre. Cristo, antes de hacerse carne para alimento de nuestras almas, se hace palabra para alimentar nuestra fe. Precisamente alimentamos nuestra fe con la palabra divina para disponernos a participar por la comunión en la máxima presencia de Cristo entre nosotros, la de su cuerpo y sangre.

Sabemos que en todo sacramento, junto al rito que se celebra, existe una palabra que explica su contenido; mucho más, en la Eucaristía, por la escucha de la palabra de Dios, nos vamos preparando a la celebración del misterio de nuestra redención. De este modo se alimenta nuestra fe y se preparan nuestros corazones al misterio del que vamos a participar sacramentalmente.

tur: ibid., 300-315; A. M. ROGUET, *La présence active du Christ dans la parole de Dieu:* Mais. Dieu 28 (1965) 8-28; H. HEUSCHEN, *De aanwezigheid van de Heer in de gestalte van het woord:* Tijd. Lit.. 48 (1964) 474-485.

[2] *Sacrosanctum Concilium* n.7.

La liturgia de la palabra se asoció desde un principio a la celebración de la Eucaristía. Al parecer, su práctica proviene de la sinagoga, cuyo rito era una liturgia de la palabra que comprendía los siguientes elementos:

— La *shemà,* que constaba de dos fórmulas de bendición, seguidas por la recitación de Dt 6,49; 11,13-21 y Núm 15,37-41.

— Dos lecturas, tomadas de la Torah y de los profetas.

— El *midrash,* o explicación de la palabra aplicada a la situación actual (homilía).

— Canto de salmos.

— Bendición.

— Colecta para los pobres [3].

Hay un paralelo claro entre esta estructura de celebración y la que describe Justino en su *Apología* (cap.67).

El elemento fundamental de nuestra liturgia de la palabra es la lectura de la Sagrada Escritura, que escuchamos en un ciclo de tres años. Al escuchar la palabra de Dios, escuchamos las grandes maravillas que ha realizado por nuestra salvación desde los orígenes del mundo hasta la encarnación de Cristo y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Es el Dios vivo que inició el diálogo con el pueblo de Israel para comunicar su palabra definitiva a todos los hombres en Cristo. Por la palabra divina conocemos cuál es nuestra salvación, nuestra razón de vivir y nuestra esperanza. Por ella conocemos la intimidad divina, por ella se disipan las tinieblas de nuestra mente y tenemos respuesta a los grandes interrogantes que plantea la existencia humana. Por la palabra divina conocemos cuál debe ser nuestro comportamiento en todos los ámbitos de la vida humana. La verdad profunda de Dios y de la salvación del hombre quedan así desveladas.

Pero la palabra divina no es solamente un mensaje que nos llega y que debemos escuchar y comprender. Es Dios mismo que habla. Es una confidencia o testimonio personal de Dios que él mismo dirige a nuestro corazón. Por ello, junto a la palabra o mensaje externo que escuchamos, se da también una palabra interna, una gracia o acción especial de Dios que toca nuestro corazón y lo convierte a la fe. La pala-

[3] A. NOCENT, *La parola di Dio, un'esperienza que passa dall'Antico al Nuovo Testamento,* en o.c., 194-95.

bra divina es siempre eficaz y obra como tal cuando el hombre no cierra su corazón:

«Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos y no vuelven allí, sino que empapan la tierra y la hacen germinar para que dé simiente al sembrador y pan para comer, así será mi palabra, la que salga de mi boca, que no tornará a mí de vacío sin que haya realizado lo que me plugo y haya cumplido aquello a que la envié» (Is 55,10-11).

Por eso la palabra divina no es sólo anunciada, sino que es proclamada como palabra de salvación; como palabra que no sólo instruye, sino que salva. Podríamos decir que es festejada. Nuestra fe se alimenta de esta palabra divina y crece con ella.

No se pueden disociar las dos partes de la misa: la liturgia de la palabra y la eucarística. Nos dice el Vaticano II que ambas están tan unidas, que constituyen un solo acto de culto. Por ello, los fieles deben participar en toda la misa [4]. A su vez, la instrucción *Eucharisticum mysterium* dice así: «Los pastores instruyan con diligencia a los fieles para que participen en toda la misa, ilustrando la íntima relación que existe entre la liturgia de la palabra y la celebración de la cena del Señor, de modo que entiendan claramente que de ellas surge un acto de culto. De hecho, la predicación de la palabra es necesaria para el mismo ministerio de los sacramentos, pues se trata de sacramentos de la fe, la cual nace y se alimenta de la palabra. Esto debe decirse, sobre todo, de la celebración de la misa, en la cual la liturgia de la palabra tiene el fin particular de fomentar la íntima relación entre el anuncio y la escucha de la palabra de Dios y el misterio eucarístico. Por tanto, los fieles, escuchando la palabra de Dios, reconozcan que las maravillas anunciadas encuentran su coronación en el misterio pascual, cuyo memorial es celebrado sacramentalmente en la misa. De este modo, los fieles, recibiendo la palabra de Dios y alimentados por ella, son llevados, en la acción de gracias, a una participación más fructuosa de los misterios de la salvación. Así, la Iglesia se nutre del pan de la vida tanto en la mesa de la palabra como en la del cuerpo de Cristo» [5].

[4] *Sacrosanctum Concilium* n.7.
[5] AAS 59 (1967) 547-548.

II. LITURGIA EUCARISTICA [6]

Veamos ahora los elementos sacramentales de la parte propiamente eucarística.

1) El pan y el vino (materia)

Cristo, al instituir la Eucaristía, usó pan y vino. Toda la tradición de la Iglesia —los Padres, la liturgia, los documentos del Magisterio— son unánimes en mantener el pan de trigo y el vino de vid como elementos materiales del sacramento eucarístico.

En el siglo III hemos visto cómo los encratistas usaban sólo agua para la confección del sacramento. A ello responde la carta 63 de San Cipriano, la famosa carta a Cecilio. Parece también que tal uso estuvo en práctica entre los ebionitas y marcionitas.

Como hemos tenido ocasión de ver, la costumbre entre los ortodoxos ha sido celebrar con pan fermentado, mientras que en Occidente se ha usado pan ázimo. Sólo en el siglo XI se encendió la controversia entre griegos y latinos en este punto. El decreto para los griegos del concilio de Florencia establece para la validez el pan de trigo, ázimo o fermentado, «según el uso de su Iglesia respectiva» [7]. El decreto *pro armenis* dice así: «La materia del sacramento de la Eucaristía es pan de trigo y vino de vid, al cual antes de la consagración se le debe mezclar un poquito de agua» [8].

El significado del agua es múltiple: según Tertuliano y otros Padres, recuerda la pasión del Señor, de cuyo costado salió agua y sangre; pero los Padres ven en el agua añadida al vino, sobre todo, la incorporación de los fieles a Cristo.

[6] E. VITORIA, *El pan y el vino eucarísticos* (Bilbao 1944); G. KÖRPERICH, *Pain azyme ou pain fermenté pour la Sainte Eucharistie:* Rev. Dioc. Nam. 4 (1949) 26-37; C. KERN, *En marge de l'épiclèse:* Irénikon 24 (1951)166-194; M. GORDILLO, *L'Epiclesi eucaristica,* en A. PIOLANTI, *La Eucaristia. Il mistero... 425-439;* J. M. R. TILLARD, *L'Eucarestia e lo Spirito Santo,* en AA.VV., *La celebrazione dell'Eucarestia* (Napoli 1968) 41-82; L. MELLIS, *Die eucharistische Epiklese* (Roma 1977); P. L'HUILLER, *Théologie de l'épiclèse:* Verbum Caro 14 (1960) 307-327; J. H. MCKENNA, *Eucharistic Epiclesis:* Theol. Stud. 36 (1975) 265-284; ID., *Eucharist and Holy Spirit: The Eucharistic Epiclesis in 20 century Theology* (Great Wakening 1975).

[7] D 1303.

[8] D 1320.

La Iglesia en sus normas universales ha urgido el pan de trigo y el vino de vid como materia para la consagración válida. El *Nuevo Código* dice así: «El sacrosanto sacrificio eucarístico se debe celebrar con pan y vino, al cual se ha de mezclar un poco de agua.

El pan ha de ser exclusivamente de trigo y hecho recientemente, de manera que no haya ningún peligro de corrupción.

El vino debe ser natural, del fruto de la vid, y no corrompido» [9]. Se requiere pan ázimo para la licitud de la Eucaristía, según la tradición de la Iglesia latina [10].

2) Consagración y epíclesis (forma)

A lo largo de la historia se ha dado entre católicos y ortodoxos una praxis diferente a la hora de entender cuáles son las palabras del rito sacramental en virtud de las cuales se confecciona el misterio eucarístico. Los católicos han señalado como tales las palabras institucionales de Cristo; la teología ortodoxa ha visto, en cambio, en la epíclesis el elemento esencial del sacramento. Como sabemos, la epíclesis, en las liturgias bizantinas, viene tras la anámnesis y después de las palabras de institución. Con ella se pide a Dios que envíe el Espíritu Santo para que cambie el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Los teólogos ortodoxos, inspirándose en la herencia de San Juan Damasceno, han visto en la epíclesis la fórmula de la consagración. Las palabras de institución significan, por anticipación, lo que la epíclesis realiza después efectivamente bajo la acción del Espíritu Santo.

En realidad, este punto no fue problemático sino a partir de la *Explicación de la divina liturgia*, de Nicolás Cabasilas, en el siglo XIV. Cabasilas y sus seguidores hicieron notar la contradicción de los latinos, que presentan una consagración realizada ya por las palabras de institución y una epíclesis que pide a continuación esta misma consagración [11]. Para ellos, las palabras de institución no hacen sino significar por anticipación, como ya hemos dicho, lo que realiza de hecho la epíclesis. La teoría de Cabasilas encontró apoyo, en el siglo si-

[9] Can.924.
[10] Can.926.
[11] B. NEUNHEUSER, o.c., 23.

guiente, en Simeón de Tesalónica y se difundió ampliamente entre los griegos.

En el concilio de Florencia, por motivos de oportunidad, la Iglesia se abstuvo de resolver la cuestión respecto de los griegos por medio de una definición. El decreto *pro armenis* dice en cambio: «La forma de este sacramento son las palabras del Salvador con las que hizo este sacramento» [12]. Sin embargo, el acuerdo logrado en Florencia fue un acuerdo precario, y por el influjo de Marco Eugénico floreció de nuevo entre los teólogos bizantinos la doctrina de Nicolás Cabasilas. Trento no entraría en la cuestión.

Los Papas han intervenido en numerosas ocasiones para aclarar como necesarias y suficientes *ad validitatem* las palabras de Cristo en la cena. Clemente XI, Benedicto XIII, Pío VII y, sobre todo, Pío X se han expresado en este sentido. En la carta *Ex quo* dice Pío X lo siguiente: «No queda intacta la doctrina católica sobre el sacramento de la sagrada Eucaristía, puesto que obstinadamente se enseña que se puede aceptar la opinión según la cual entre los griegos las palabras consecratorias no alcanzan su fin sino después de haber recitado la invocación llamada epíclesis» [13].

El 23 de mayo de 1957, el Santo Oficio declaraba también que, «por institución de Cristo, sólo celebra válidamente el que pronuncia las palabras consecratorias» [14].

Podríamos decir que estas declaraciones del Magisterio no niegan el valor de la epíclesis, sino que se limitan a afirmar que las palabras de la consagración son necesarias y suficientes para la validez. Según esto, no estaría en la fe de la Iglesia el que afirmare que la epíclesis es absolutamente necesaria o suficiente [15].

Hoy en día, dentro de la teología católica se da una mayor apreciación de la epíclesis y se tiende a considerar el canon como una unidad dinámica que despliega las palabras institucionales de Cristo en toda su enorme riqueza [16]. Podríamos concluir con las palabras bien mesuradas de Bacioc-

[12] D 1321.
[13] D 3556.
[14] AAS 49 (1957) 370.
[15] Cf. J. DE BACIOCCHI, o.c., 62.
[16] Cf. L. LIGIER, *Il sacramento dell'Eucaristia* (Roma 1977) 371.

chi, el cual precisa que en una celebración normal es el canon el que constituye la oración consecratoria, con dos tiempos fuertes, que son el polo cristológico (las palabras de institución) y el polo pneumatológico (la epíclesis), lo cual no impide que en los casos excepcionales, en los cuales se plantea el mínimo indispensable, la doctrina común y cierta de la Iglesia, apoyada por la enseñanza papal, sea que las palabras institucionales de Cristo son necesarias y suficientes para una consagración válida [17].

3) **Comunión**

a) *Parte integrante de la Eucaristía*

En la consagración misma, en el momento en el que se hacen presentes el cuerpo y la sangre de Cristo, son éstos ofrecidos al Padre. Esta presencia tiende a desembocar en la comunión, la cual pertenece a la Eucaristía, en cuanto banquete sacrificial o sacrificio de comunión.

La Iglesia ha establecido que la comunión es necesaria en el caso del sacerdote [18] y es constantemente recomendada a los fieles, los cuales participan plenamente en el sacrificio de Cristo cuando no sólo lo ofrecen por y juntamente con el sacerdote, sino que comulgan la víctima sagrada.

La comunión no pertenece a la esencia del sacrificio, si bien es considerada como parte integrante del mismo [19]. Estrictamente hablando, una misa que se hubiese interrumpido, por circunstancias imprevistas, un momento antes de la comunión, habría hecho presente entre nosotros el sacrificio de Cristo en la cruz y habría permitido a la Iglesia ofrecerlo y ofrecerse juntamente con él. Ahora bien, la misa, como hemos visto ya, es un banquete sacrificial y exige la comunión como parte integrante, al menos, la comunión del sacerdote.

Con el fin de que los fieles comprendan que la comunión es participación en el sacrificio mismo de Cristo, la Iglesia desea que los fieles participen en la Eucaristía, a poder ser, con

[17] J. DE BACIOCCHI, o.c., 62.
[18] Enc. *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 562.
[19] Ibid.

hostias consagradas en la misa [20]. Los fieles, por lo tanto, deben procurar comulgar dentro de la celebración eucarística, aunque los sacerdotes deben dar la comunión, incluso fuera de la misma, a los fieles que la pidan con causa justa [21]; praxis que mantiene el *Nuevo Código* [22].

b) *Comunión bajo las dos especies*

Conocemos ya la cuestión histórica de la comunión bajo las dos especies, que desemboca en el concilio de Trento. Como sabemos, este punto fue abandonado en la sesión XIII con el fin de que fuera discutido cuando estuvieran presentes los delegados protestantes. En la sesión XIII se definió que Cristo está entero en cada una de las especies.

Hasta la sesión XXI (año 1562) no se llegó a concretar el tema. La discusión, que ya había comenzado con el tema de la presencia real, se aplazó hasta el último momento. La mayoría de los Padres estaba de acuerdo en que no hay mandato divino que obligue a todos los fieles a comulgar bajo las dos especies, sino sólo al sacerdote. Nadie negaba tampoco a la Iglesia la facultad de introducir la comunión bajo una sola especie; lo que fue discutido es la oportunidad de introducir la práctica de la comunión bajo las dos especies y las condiciones con las que tal facultad habría de darse [23]. La mayoría de los Padres se inclinaba por la inoportunidad de la concesión del cáliz a los laicos [24], pero rehusó tomar una decisión al respecto y se remitió la cuestión al Papa. La doctrina de Trento se limitó a lo siguiente:

— Define el concilio que no hay necesidad, ni de medio ni de precepto, de que el fiel comulgue bajo las dos especies [25].

— Define también no haberse equivocado la Iglesia al introducir la práctica de la comunión bajo una sola especie [26].

— Finalmente, vuelve a hacer suya la doctrina, ya definida,

[20] Instr. *Eucharisticum mysterium:* AAS 59 (1967) 557-558.
[21] Ibid., 559-560.
[22] Can.918.
[23] Cf. J. Rivière, *Messe:* DTC 10,1337ss.
[24] Cf. H. Jedin, *Mysterium fidei: la misa como sacrificio*, en *Historia del concilio de Trento* 4/1 (Pamplona 1981) 348.
[25] Conc. Trid., Ses.21 can.1 (D 1731).
[26] Ibid., can.2 (D 1732).

de que Cristo entero se encuentra bajo cada una de las especies [27].

Los capítulos desarrollan esta doctrina. El capítulo 2 [28] resalta particularmente que la Iglesia tiene facultad de legislar sobre las modalidades de los sacramentos, defendiendo que hubo razones serias y justas para introducir la práctica de la comunión bajo una especie.

Como se ve, los Padres en su doctrina se limitaban a expresar las condiciones bajo las cuales podría concederse el cáliz a los laicos y no cerraban la puerta para el futuro.

Ha sido el Vaticano II el que ha hecho realidad la concesión a los laicos de las dos especies: «Manteniendo firmes los principios dogmáticos declarados por el concilio de Trento, la comunión bajo las dos especies puede concederse en los casos en que la Santa Sede determine, tanto a los obispos y religiosos como a los laicos, a juicio de los obispos; como, por ejemplo, a los ordenandos, en la misa de la sagrada ordenación; a los profesos, en la misa de la profesión religiosa, a los neófitos, en la misa que sigue al bautismo» [29].

El concilio, por lo tanto, abre la posibilidad, y se limita a poner algunos ejemplos de casos en los que puede ser concedida. La normativa posterior en este punto, como sabemos, ha sido prudente y generosa a la vez.

III. LA EUCARISTIA Y LOS DEMAS SACRAMENTOS

El Vaticano II ha presentado de la Eucaristía una síntesis de la misma como misterio central de nuestra fe. Ha enseñado el concilio que la sagrada Eucaristía ocupa el primer puesto en la vida de la Iglesia y con ello la ha colocado en el corazón mismo de la fe y de la vida cristiana. La Eucaristía viene a ser el resumen de la vida y la fe cristianas, pues en ella se dan cita los misterios fundamentales de nuestra redención [30].

[27] Ibid., can.3 (D 1733).
[28] Ibid., cap.2 (D 1728).
[29] *Sacrosanctum Concilium* n.55.
[30] Ibid., 47.

En la Eucaristía se hace presente, bajo el velo de los signos, el sacrificio de Cristo en la cruz. Por la sagrada comunión comemos la carne y bebemos la sangre de Cristo, y así se fortalece la unidad de la Iglesia, y recibimos la carne, que es anticipación de la vida eterna y medicina de inmortalidad. Por ello, la Eucaristía es el culmen de la vida cristiana y el centro de toda la actividad de la Iglesia. Dice así el Vaticano II:

«Los otros sacramentos, así como todos los ministerios eclesiásticos y obras de apostolado, están íntimamente trabados con la Eucaristía y a ella se ordenan. Y es que en la sagrada Eucaristía se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo por su carne, que da la vida a los hombres, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo. Así, son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas, en unión con él mismo. Por lo cual, la Eucaristía aparece como la fuente y la culminación de toda la predicación evangélica» [31].

En efecto, podríamos decir que la Eucaristía respecto a los demás sacramentos, es el *analogatum princeps*, en el sentido de que los demás son sacramentos en la medida en que participan en ella y a ella conducen.

Santo Tomás vio la excelencia de la Eucaristía sobre los demás sacramentos en tres motivos fundamentales: en primer lugar, porque contiene a Cristo mientras que los demás sacramentos contienen su virtud o eficacia; en segundo lugar, porque los demás sacramentos se ordenan a la Eucaristía, y, finalmente, porque todos ellos encuentran en la Eucaristía su propia consumación, pues se ordenan a la plena comunión con Dios en Cristo, que es la que se da en la Eucaristía [32]. Por ello dice Santo Tomás que «la Eucaristía es como la consumación espiritual de la vida y el fin de todos los sacramentos» [33].

Esta idea la expresó también León XIII en los siguientes términos: «La Eucaristía hay que considerarla como el eje en

[31] *Presb. Ord.* n.5.
[32] III q.65 a.3 ad 3.
[33] III q.73 a.3.

torno al cual se desarrolla toda la vida cristiana. Todas las otras formas de piedad conducen a ella y en ella terminan» [34].

1) La Eucaristía, fuente de los demás sacramentos

Probablemente, si nosotros hubiésemos vivido con Cristo, a la hora de dejarnos e ir al Padre no se nos habría ocurrido que pudiese condensar en un poco de pan y vino todo el misterio de su redención. Quizás le habríamos pedido que nos enviase su Espíritu, pero no habría cabido en nuestra imaginación que se pudiese encerrar todo lo que él había hecho por nuestra redención en un gesto tan sencillo y simple. Porque lo realmente maravilloso de la Eucaristía es que en ella se encuentra la encarnación, el sacrificio redentor de la cruz, la base y el fundamento de la Iglesia y la prenda de la resurrección, ya que en ella está presente Cristo resucitado. Si el sacrificio redentor de Cristo es la fuente de nuestra salvación, ese mismo sacrificio se encuentra presente en la Eucaristía. Cristo no se ha limitado a darnos la gracia que proviene de su misterio redentor, ni a enviarnos su Espíritu después de su glorificación, sino que nos ha regalado la causa y la fuente misma de nuestra salvación: él mismo en su misterio redentor. Que la Eucaristía sea el centro mismo de nuestra salvación, se desprende, por tanto, del hecho de que en ella se concentran las dimensiones fundamentales de la misma.

En primer lugar, la Eucaristía mantiene una relación estrecha con la Trinidad, puesto que proviene de la iniciativa del Padre, se realiza por la mediación de Cristo, sacerdote y víctima, y en virtud del poder transformador que el Espíritu ejerce sobre los dones del pan y del vino, en aras a realizar la unidad de la Iglesia. Nunca ni en ninguna otra parte podemos estar más unidos a la Trinidad que en la Eucaristía. Nunca podemos ofrecer al Padre una ofrenda más digna que la de Cristo presente en la Eucaristía, recibiendo así el amor inmerecido con el que nos ama en su Hijo. Es también evidente que nuestra unión con Cristo en este mundo no puede ser mayor que aquella que nos hace concorpóreos con él, en expresión de los Padres. Y esta comunión con el Padre y el Hijo

[34] Enc. *Mirae Caritatis* (1902): ASS 34 (1901-1902) 650.

no se realiza sino en el Espíritu, artífice secreto de la misma.

La Eucaristía es también la encarnación de Cristo entre nosotros, su prolongación sacramental, perenne Navidad, Emmanuel perpetuo. Un misterio tan central como el de la encarnación no sólo perdura en el cielo, sino que, por concesión de Cristo, sigue existiendo en nuestro mundo, aunque de forma invisible. Si nuestra redención se funda, toda ella, en la encarnación, he aquí que Cristo ha querido permanecer continuamente entre nosotros como base y fundamento perenne de nuestro encuentro con Dios. Si Cristo es el sacramento de Dios, la Eucaristía es el sacramento de Cristo, y lo es con mayor propiedad que la Iglesia.

El sacrificio redentor de Cristo, realizado en la cruz y consumado en el cielo, se encuentra también en la Eucaristía; de ahí que ella sea, como hemos dicho, fuente de los demás sacramentos. Si de los demás sacramentos se puede decir que nacen de la cruz, de la Eucaristía se ha de decir que *es* el sacrificio mismo de la cruz, perpetuado en el cielo y participado por la Iglesia en cada celebración. Si los demás sacramentos traen su eficacia de la cruz, hemos de decir que la traen también de la Eucaristía, como fuente de todos ellos.

En la Eucaristía realizamos la plena incorporación a Cristo, formando la Iglesia en su plenitud. Sólo el que puede participar en la Eucaristía a través de la comunión pertenece plenamente a la Iglesia. Por ello, la Eucaristía es el símbolo y la causa de la plena realización de la Iglesia. La Iglesia local se refleja, se plasma y se realiza en la Eucaristía como tal Iglesia. Ningún sacramento tiene esta plenitud de significación eclesial.

Finalmente, aunque los demás sacramentos son prenda de la gloria futura, en cuanto que por la gracia se nos confiere una participación en la gloria (la gloria es consumación de la gracia), en la Eucaristía tenemos la fuente de esa misma gracia y de esa misma gloria: el cuerpo glorioso de Cristo. Ningún otro sacramento anticipa la escatología como el sacramento de Cristo resucitado.

Todas éstas son razones por las que la Eucaristía sobrepasa a los demás sacramentos en dignidad y prioridad; pero ésta no es una excelencia que la separe de ellos, sino una riqueza en la que precisamente se fundamentan. Los demás sa-

cramentos en tanto lo son en cuanto que participan, cada uno a su modo, de la dignidad de la Eucaristía y a ella conducen. Como decía el cardenal Journet, «toda la gracia santificante del mundo depende de la gracia de la Iglesia, y toda la gracia de la Iglesia depende de la Eucaristía» [35]. En una palabra, la Eucaristía, como el sacrificio redentor de Cristo que es, es la fuente de los demás sacramentos, y es también, al mismo tiempo, el culmen de todos ellos, pues los demás sacramentos en tanto confieren la gracia en cuanto que preparan, conducen o se relacionan con la Eucaristía.

2) La Eucaristía, culmen de los demás sacramentos

Los sacramentos lo son en cuanto que se ordenan a la Eucaristía.

El sacerdocio de los fieles culmina en la Eucaristía, en cuanto que a los bautizados les hace capaces de ofrecer toda su vida a Dios y presentarla en el altar junto a Cristo. Todos los trabajos de los fieles, las obras de apostolado y la labor por el reino culminan en la Eucaristía. La vida de los fieles cristianos nace en el bautismo y culmina en la Eucaristía. La máxima expresión del sacerdocio de los fieles tiene lugar cuando éstos no sólo por mediación del sacerdote, sino juntamente con él, ofrecen a Dios Padre el sacrificio de la cruz, se ofrecen a sí mismos en unión con él. También el sacerdocio ministerial culmina en la Eucaristía, pues fue instituido para consagrar y administrar la Eucaristía; su labor pastoral conduce a los fieles a ella y a ella los prepara por el ministerio de la palabra.

La confirmación, por su parte, confiere la gracia de perseverar en la comunión del cuerpo de Cristo en medio de las dificultades. La unción de los enfermos borra las últimas huellas del pecado y hace al fiel capaz de vivir en la Eucaristía la perfecta unión con Cristo. La penitencia tiene como misión borrar los pecados de los fieles, de modo que puedan recibir la Eucaristía con la inocencia que recibieron en el bautismo. Y el matrimonio, como dice Santo Tomás, está instituido para la multiplicación de los candidatos a la mesa eucarística [36].

[35] C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné* II (Paris 1951) 672.
[36] III q.65 a.3; q.67 a.2; q.73 a.4.

En una palabra, todos los sacramentos tienden a la Eucaristía, en cuanto que tienden a la perfecta unión con Cristo y ésta se logra en la Eucaristía. La Eucaristía perfecciona lo que los demás sacramentos comienzan, y sólo tienen sentido éstos en cuanto que conducen a ella.

En la liturgia, de hecho, los sacramentos se han realizado en unión con la Eucaristía. En el siglo II el bautismo y la confirmación se celebraban en la vigilia pascual, en conexión con la Eucaristía. La penitencia, particularmente, ha tenido una estrecha relación con la Eucaristía, dado que la reducción del pecador al estado de penitente coincidía con la exclusión de la comunión y concluía con la concesión de la paz, que era incorporación a la comunión eucarística. El sacerdocio y el matrimonio se conceden, aun hoy en día, dentro del marco de la Eucaristía. La bendición de los óleos para la unción de los enfermos se hace en la misa crismal. Todo esto prueba que no hay sacramento en la Iglesia que no se confiera en vistas o en relación con la Eucaristía y que todo sacramento, sin ella, queda sin culminación y plenitud de sentido.

APÉNDICE

LA EUCARISTIA Y ECUMENISMO

El clima de ecumenismo que la Iglesia católica ha vivido en los últimos años ha sido intenso. Un reflejo del mismo lo constituye, sin duda, la proliferación de acuerdos doctrinales entre miembros católicos y protestantes sobre temas fundamentales como la Eucaristía y el ministerio. Son varios los acuerdos que se han logrado a partir de 1967 en torno a la Eucaristía entre representantes, oficiales o no, de la Iglesia católica y otras Iglesias [1].

Entre los acuerdos más importantes tenemos que consignar, en primer lugar, el conseguido entre representantes de la Comisión Episcopal Católica de USA y delegados de la Iglesia luterana [2]. Posteriormente, en Europa ya han aparecido otros tres de indudable interés, como son el de Windsor, logrado en 1971 por la Comisión Internacional anglicano-católica [3]; el del «grupo de Dombes», nacido al amparo del movi-

[1] A. VANNESTE, *L'Eucharistie d'après les accords des Dombes et de Windsor:* Rev. Afric. Théol. 2 (1978) 55-81; J. M. R. TILLARD, *The deeper implications of the Anglican-Roman Catholic dialogue:* Lum. Vit. 27 (1972) 232-256 y 28 (1973) 117-175; ID., *Catholiques romains et Anglicans: L'Eucharistie:* Nouv. Rev. Théol. 93 (1971) 602-656; J. A. SAYÉS, *La presencia eucarística de Cristo en los recientes acuerdos católico-protestantes:* Burgense 16 (1975) 145-200; ID., *La presencia eucarística en el diálogo católico-protestante,* en *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC, Madrid 1976)124-151; G. VODOPIVEC, *L'accordo nella fede eucaristica, Windsor e Dombes:* Dial. Ecum. 8 (1973) 179-196; P. C. LANDUCCI, *Da Windsor a Dombes. Cortine fumogène sul dogma eucaristico:* Pal. Cler. 20 (1972) 1-14; CH. JOURNET, *L'ambiguo compromesso di Dombes:* Stud. Cat. 137 (1972) 512-517; B. C. BUTLER, *Convergence on the Eucharist:* The Tablet 8-1-1972; ID., *The Catholic and Anglican Eucharist:* The Tablet 18-9-1971; B. GHERARDINI, *Eucaristia ed ecumenismo,* en A. PIOLANTI, *Il mistero eucaristico* (Vaticano 1983) 631-661.

[2] *The Eucharist: A Lutheran-Roman Catholic Statement,* en *Lutherans and Catholics in Dialogue* III (New York-Washington 1967)187-200.

[3] *An agreed Statement on Eucharistic Doctrine:* Cath. Mind 70 (1972) 57-61.

miento que el abate Couturier fundara en 1937, y que ha visto la luz en 1972 [4], y el logrado en 1978 con los luteranos, y que lleva por título *La cena del Señor* [5]. También aborda el tema de la Eucaristía el acuerdo alcanzado por la Comisión mixta católico romana-ortodoxa en 1982 [6]. Aludamos también, aunque se trata de un acuerdo sin participación católica, al acuerdo de Lima de *Fe y Constitución* entre representantes de Iglesias protestantes [7], que aquí no estudiamos por centrarnos exclusivamente en aquellos en que ha tomado parte una representación católica. Digamos, finalmente, que estos acuerdos no han sido aún aceptados por las jerarquías correspondientes.

Pasados los años de la preparación ambiental y psicológica del ecumenismo, se ha abierto ya el camino de la preparación doctrinal de la apetecida unidad. El trabajo doctrinal ha comenzado en muchos casos por el estudio del sacramento de la unidad, lo cual no deja de ser un hecho cargado de significación. Los temas del ministerio y de la autoridad de la Iglesia habrían de ser también motivo de estudio en común.

El método que vamos a emplear en la exposición de los diferentes acuerdos es fundamentalmente analítico, si bien no podemos detenernos en todos los detalles, sino en los puntos fundamentales, que son la presencia real y el sacrificio eucarístico. Exponemos primero una breve presentación de los acuerdos.

I. PRESENTACION DE LOS ACUERDOS

1) **Acuerdo católico-luterano** (EE. UU. 1967)

El acuerdo logrado en 1967 por los representantes de la Comisión episcopal católica de USA para los asuntos ecuménicos e interreligiosos y delegados de la Federación Luterana representa la primera declaración ecuménica hecha por cató-

[4] *Vers une même foi eucharistique? Accord entre catholiques et protestants:* Doc. Cath. (1972) 334-337.

[5] *Das Herrenmahl* (Paderborn 1978).

[6] Doc. Cath. (1982)941-945.

[7] *Bautismo. Eucaristía. Ministero.* Testo della Comisione Fede e Costituzione. Lima 1982 (Torino 1982).

licos y luteranos sobre el tema de la Eucaristía [8]. Lo denominaremos *Luterano I.*

2) Acuerdo católico-anglicano de Windsor

El primer acuerdo llevado a cabo en Europa sobre la Eucaristía fue firmado en el castillo de Windsor (Inglaterra) el 7 de septiembre de 1971 por la comisión internacional anglicano-católico romana que Pablo VI y el arzobispo de Canterbury habían nombrado con la finalidad de preparar el camino de la unión entre ambas Iglesias.

Muchas han sido las voces que han saludado este acuerdo como un acontecimiento histórico, como la más importante declaración conjunta de las Iglesias católica y anglicana desde el tiempo de la Reforma [9]. Lo denominaremos *Windsor.*

3) El acuerdo de Dombes

El llamado «grupo de Dombes» surgió en 1937 por iniciativa de aquel precursor del ecumenismo que fue el abate Couturier. La primera reunión del «grupo de Dombes» tuvo lugar en la trapa de Notre Dame des Dombes (Ain, Francia), en 1937. En la actualidad, los encuentros tienen lugar, alternativamente, en un centro católico (Les Dombes) o protestante (Erlenbach, Presinge, Grandchamp y ahora Taizé).

El texto de la declaración conjunta sobre la Eucaristía y que lleva por título *Hacia una nueva fe eucarística,* es el fruto de reuniones que los participantes del grupo (católicos, lute-

[8] Aparte de los textos que estudiamos aquí, existe también en USA un acuerdo con la Iglesia Episcopaliana sobre el carácter sacrificial de la Eucaristía. Tuvo lugar en Milwaukee del 24 al 26 de mayo de 1967. Un resumen del mismo puede encontrarse en *Direction: Unity* del 15 de junio de 1967. También en USA se llegó a un acuerdo sobre la Eucaristía en 1970 a nivel de teólogos de diferentes confesiones, que lleva por título *The Eucharist in the Life of the Church: An Ecumenical Consensus,* publicado por «Documentary Service» del 18 de diciembre de 1970, del servicio de prensa de la Conferencia Episcopal Católica de USA. En 1972 hemos de señalar también la aparición de otro acuerdo, a nivel más local, entre miembros católicos y protestantes de Alsacia, conocido como *Accord oecuménique sur la signification de l'Eucharistie:* Doc. Cath. 70 (1973) 165-166.

[9] Así lo califica el arzobispo anglicano de Ripon J. R. H. Moorman, participante en el acuerdo. Cf. *The London Times* 8-9-1971.

ranos y reformados) mantuvieron del 6 al 9 de septiembre de 1971. Se hizo público el 13 de marzo de 1972 [10].

No está elaborado propiamente por una comisión oficial, pues su origen se debe, más bien, a una iniciativa privada. Pero el acuerdo se inspira en el documento de *Fe y Constitución* sobre la Eucaristía de 1968 [11]. Lo denominaremos *Dombes.*

4) **Acuerdo católico-luterano 1978**

Este acuerdo ha sido conseguido en 1978 por la Comisión mixta oficial católico romana-luterana, presidida a la sazón por H. L. Martensen, católico, y G. A. Lindbeck, luterano. Los contactos habían comenzado ya en 1965. Entre los trabajos más importantes de esta Comisión se encuentra el documento *El Evangelio y la Iglesia,* de 1972, llamado *Acuerdo de Malta* [12], en el cual no se abordó en detalle el tema de la Eucaristía.

El acuerdo que estudiamos lleva por título *La cena del Señor* [13], el cual incorpora también textos litúrgicos de ambas confesiones. El acuerdo señala los puntos en los que se ha conseguido el consenso y advierte de los temas que quedan aún abiertos. Sobre estos temas han sido elaborados unos anexos que vienen a continuación, y, aunque han sido redactados bajo la responsabilidad de sus autores particulares, han sido reconocidos por la Comisión.

El texto se hace eco de los acuerdos anteriores. Lo denominaremos *Luterano II.*

II. CONTENIDO DE LOS ACUERDOS

Entramos ahora en el análisis de los acuerdos, estudiando, en primer lugar, el tema de la presencia real y, a continuación, el sacrificio. Puesto que muchos puntos son coincidentes, nos limitamos, según la oportunidad, a señalar la

10 Cf. nt.4.
11 Lo afirma el mismo documento (n.3; cf. ibid., 17).
12 Doc. Cath. (1972) 1070-1081.
13 Cf. nt.5.

coincidencia y a presentar las aportaciones nuevas de cada acuerdo.

1) La presencia real

Luterano I

El primero en abordar el tema de la Eucaristía fue, como ya hemos dicho, el Luterano I. Después de afirmar la múltiple presencia de Cristo, he aquí lo que dice de la presencia eucarística:

«Afirmamos que, en el sacramento de la cena del Señor, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, está total y enteramente presente, en su cuerpo y sangre, bajo los signos de pan y vino» [14].

«A través de los siglos, los cristianos han ensayado varias formulaciones para describir esta presencia. Nuestros documentos confesionales han afirmado en común que Jesucristo está real, verdadera y sustancialmente presente en este sacramento. Este modo de presencia apenas lo podemos expresar en palabras, pero afirmamos su presencia, porque creemos en el poder de Dios y en las palabras de Cristo: 'Esto es mi cuerpo... Esto es mi sangre'. Nuestras tradiciones han hablado de esta presencia como sacramental, sobrenatural y espiritual. Estos términos tienen diferente connotación en las dos tradiciones, pero ambas están de acuerdo en rechazar un modo espacial o natural de presencia y una comprensión del sacramento como algo puramente conmemorativo o figurado. El término 'signo', antes sospechoso, ha sido de nuevo reconocido como un término positivo para hablar de la presencia de Cristo en el sacramento, pues aunque se usan signos y acciones simbólicas, la cena del Señor es un signo eficaz: comunica lo que anuncia; ... la acción de la Iglesia se convierte en el medio eficaz por el que Dios actúa en Cristo y por el que Cristo está presente en su pueblo» [15].

«Aunque el sacramento está destinado a ser celebrado en medio de la asamblea de los fieles, estamos de acuerdo en que la presencia de Cristo no tiene lugar en virtud de la fe del

[14] II 1b. Cf. *The Eucharist: A Luth.* 192.
[15] II 1c. Cf. ibid., 192-193.

creyente o en virtud de poder humano alguno, sino en virtud del poder del Espíritu Santo a través de la palabra» [16].

«El cuerpo y la sangre verdaderos de Cristo están presentes no sólo en el momento de la recepción, sino a lo largo de la acción eucarística» [17].

A continuación se enumeran los puntos en los que el acuerdo no ha sido total.

Respecto al culto, precisa el acuerdo que, mientras Cristo está sacramentalmente presente, el culto, la adoración y la reverencia son algo apropiado. Sin embargo, dice el documento, los luteranos no han subrayado la prolongación de esta presencia fuera de la acción litúrgica, como lo han hecho los católicos [18]. Se reconoce la diferente praxis, por parte de cada confesión, en el tema de la presencia de Cristo después de la misa, respecto de la reserva y su finalidad.

En cuanto a la transustanciación, precisa el acuerdo que los luteranos ven en ella una enfática afirmación de la presencia del cuerpo y sangre en el sacramento, expresan también la convicción de que Dios actúa en la Eucaristía efectuando un cambio en los elementos, aunque usan una diferente terminología [19]. Los luteranos ven también en la transustanciación un

[16] II 1d; ibid., 193.

[17] II 1e; ibid., 194.

[18] II 2.a.d; ibid., 194.

[19] II 2.c; ibid., 195-196. Es interesante la nota 34 de la página 195, donde se precisa en qué sentido pueden hablar los luteranos de «cambio» en los elementos eucarísticos. La nota alude a los documentos luteranos que presentan el misterio eucarístico de forma análoga a la unión hipostática. Paralelamente a esta afirmación, otras fuentes luteranas mantienen que el pan y el vino permanecen inmutados.

Después de señalar que la comprensión de Trento de la transustanciación no tiene nada que ver con la aniquilación, la nota alude al moderno movimiento católico, que presenta el cambio sustancial como cambio sacramental, y a continuación señala que hay un cierto sentido en el que los luteranos pueden hablar de cambio. Dice así la nota: «Los teólogos católicos ponen hoy el énfasis en que el cambio sustancial de pan y de vino es un cambio sacramental que no implica cambio alguno en la realidad química, física o botánica del pan y del vino (E. SCHILLEBEECKX, *Transsubstantiation, Transfinalisation, Transignification:* Workship 40 [1966] 337). Además, sobre la base de Ap X 2 (apología de la *Confesión de Augsburgo),* la cual cita con aprobación la tradición griega, según la cual el pan se cambia verdaderamente en el cuerpo de Cristo *(mutato pane, panem vere mutari),* hay un cierto sentido, según el cual uno puede mantenerse en el campo luterano y hablar de una cierta transformación de los elementos *(Verwandlung der Elemente)* (cf. FR. BRUNDSTAED, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Gütersloh

intento racionalista de explicar el misterio y un compromiso definitivo con un único sistema de expresión del cambio de los elementos.

Continúa el documento afirmando que hay un acuerdo total sobre el hecho *(that)* de la plena realidad de la presencia de Cristo. Lo que ha sido discutido es una forma particular de determinar el modo *(how)* por el que Cristo se hace presente [20]. A continuación viene un párrafo que, a nuestro juicio, es interesante para darnos cuenta del alcance real del acuerdo. Dice así: «Hoy, sin embargo, cuando los teólogos luteranos leen manifestaciones católicas de actualidad [21], resulta claro para ellos que el dogma de la transustanciación trata de afirmar el *hecho* de la presencia eucarística y el cambio que tiene lugar y que no es un intento de explicar el *modo como* Cristo se hace presente. Cuando se entiende el dogma en este sentido, los luteranos encuentran que también ellos pueden reconocer que la transustanciación es un modo legítimo para tratar de expresar el misterio, aunque continúan creyendo que los conceptos asociados a la «transustanciación» son desorientadores y, por ello, prefieren evitar el término» [22].

Windsor

También el documento de Windsor expresa el acuerdo sobre la verdadera presencia de Cristo, «eficazmente significada por el pan y el vino», poniendo a continuación una nota a pie de página sobre la transustanciación que dice así:

«La palabra 'transustanciación' es usada comúnmente por la Iglesia católica para indicar que la acción de Dios en la Eucaristía efectúa un cambio en la realidad profunda de los elementos. El término debiera ser entendido como una afirmación del *hecho* de la presencia de Cristo y del cambio miste-

1951) p.156. Se habla, por tanto, de una cierta transformación de los elementos de pan y de vino. Pero que la realidad de éstos deje de existir es algo que no se menciona.

[20] II 2.c. ibid., 196.

[21] Se cita el escrito de K. RAHNER, *La presencia de Cristo en el sacramento de la cena del Señor*, en *Escritos de teología* IV (Madrid 1964) 367-396. Asimismo, el artículo de E. SCHILLEBEECKX, *Cristus' tegenwoordigheid in de Eucharistie:* Tijd. Theol. 5 (1965) 136-172 (artículo que junto con otro componen su obra *La presencia de Cristo en la Eucaristía,* Madrid ²1970).

[22] II 2.c.; ibid., 196.

rioso y radical que tiene lugar. En la teología romano-católica contemporánea no se entiende como explicación del *modo como* tiene lugar el cambio» [23].

El acuerdo de Windsor habla también de una presencia ofrecida: «En virtud de la fe, la presencia de Cristo (que no depende de la fe del individuo para ser el don real de Cristo a la Iglesia) llega ya a no ser una presencia *para,* sino también una presencia *con* él. Así, en la consideración del misterio de la presencia eucarística debemos reconocer ambas cosas: el signo sacramental de la presencia de Cristo y la relación personal de Cristo y el creyente que surge de esta presencia» [24].

El acuerdo afirma con insistencia que los elementos no son meros signos; «El cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes y son realmente dados» [25]. Afirma también que, «en virtud de la oración de acción de gracias, el pan y el vino se convierten *(become)* en el cuerpo y la sangre de Cristo por la acción del Espíritu Santo, de modo que en la comunión comemos la carne de Cristo y bebemos su sangre» [26].

Más adelante, la Comisión internacional anglicano-católica salía al paso de las críticas que el documento había recibido haciéndose eco de la acusación de ambigüedad [27].

Por ello quiere precisar el alcance del verbo *become,* viniendo a decir que la Eucaristía no implica un cambio material ni que Cristo esté presente con una presencia limitada a los elementos consagrados. Cristo no está presente en la Eucaristía de la misma manera que en Palestina. El cambio eucarístico no sigue las leyes físicas de este mundo. «Lo que se afirma aquí, dice, es una presencia sacramental en la que Dios utiliza realidades de este mundo para transmitir las realidades de la nueva creación. El pan para esta vida se convierte en el pan para la vida eterna. Antes de la celebración eucarística, a la pregunta: '¿Qué es esto?', el fiel responde: 'Esto es pan'; después de la plegaria eucarística, a la misma pregunta responde: 'Es verdaderamente el cuerpo de Cristo, el pan de vida'» [28].

[23] N.7; cf. *An agreed Statement...* 59.
[24] N.8: ibid., 59.
[25] N.9; ibid., 59.
[26] N.10; ibid., 59.
[27] Doc. Cath. (1979) 734-739. [28] Ibid., 735-736.

En el orden sacramental, las realidades de fe se hacen presentes en signos visibles y tangibles que permiten a los cristianos gozar de los frutos de la redención, realizada de una vez por todas, y se alude al movimiento de Cristo, que se entrega, y al del fiel, que lo recibe en la fe.

En cuanto a la reserva, se dice que la finalidad principal de la misma (llevar el cuerpo de Cristo a los enfermos) se oscurece cuando del culto se hace la finalidad principal. «Disociada completamente de la celebración comunitaria, la veneración contradice la verdadera doctrina de la Eucaristía» [29]. El Cristo que adoramos en la Eucaristía es el Cristo que glorifica a su Padre. En la presencia del Espíritu Santo, la adoración debe dirigirse al Padre con, por y en Cristo [30].

Si la reserva se hace para administrar la comunión, entonces es una extensión de la celebración eucarística. Hay diferencias entre los que practicarían la reserva por esta sola razón y los que verían en ella un medio de devoción. Para estos últimos, la reserva debería ser considerada como extensión de la celebración eucarística, aunque no incluyera una recepción sacramental inmediata, la cual es el principal objetivo de la reserva. Otros, en cambio, rechazan totalmente la adoración.

Dombes

El Documento de Dombes afirma que la presencia eucarística es don de la persona de Cristo. Es la fe la que discierne esta presencia de Cristo, si bien ésta no depende de la fe del individuo. Respecto a la presencia dice lo siguiente:

«Siendo el acto de Cristo un don de su cuerpo y de su sangre, es decir, de sí mismo, la realidad dada bajo los signos de pan y vino es su cuerpo y su sangre. En virtud de la palabra creadora de Cristo y por el poder del Espíritu Santo, el pan y el vino son hechos sacramentos y, por lo tanto, comunicación del cuerpo y de la sangre de Cristo (1 Cor 10,16). En adelante son, en su última verdad, bajo el signo exterior, la realidad dada, y continúan siéndolo en vistas a su consumición. Lo que es dado como cuerpo y sangre de Cristo, perdura en su cualidad de cuerpo y sangre de Cristo y exige ser tratado como tal» [31].

[29] Ibid., 737.
[30] Ibid.
[31] N.19; cf. *Vers une même*... 335.

Y postula el acuerdo:

«Que por lo que respecta a los católicos, se recuerde, especialmente en la catequesis y en la predicación, que la intención primaria de la reserva eucarística es su distribución a los enfermos y ausentes; que por lo que respecta a los protestantes, se lleve a la práctica la forma más adecuada de testimoniar el respeto debido a los elementos que han servido a la celebración eucarística, es decir, su consumición ulterior, sin excluir su uso para la comunión de los enfermos» [32].

Luterano II

El Luterano II afirma también que Cristo, Dios y hombre, «está plena y enteramente presente, con su cuerpo y su sangre, bajo el signo de pan y de vino» [33]; presencia que aceptamos en virtud de las palabras de Cristo.

Ambas tradiciones han designado a esta presencia como sacramental, sobrenatural y espiritual. Estos conceptos tienen diferentes matices en cada confesión, pero se oponen siempre a un modo de presencia tanto espacial o natural como meramente conmemorativa [34].

Por la fuerza del Espíritu Santo, el pan y el vino se hacen *(werden)* cuerpo y sangre de Cristo [35]. No existen diferencias en cuanto al *hecho* de la presencia real, sino respecto del *modo como* se da. Haciéndose eco del Luterano I, se afirma que los luteranos ven en la transustanciación un intento racionalista de explicar el misterio [36]. Los luteranos han hablado, más bien, de consustanciación.

Estas diferencias, dice el acuerdo, no debieran conducir a la separación, puesto que ambas tradiciones sostienen que el pan y el vino consagrados no son pura y simplemente pan y vino, sino que son dados como el cuerpo y la sangre de Cristo. En este sentido, los luteranos podrían hablar de una transmutación [37]. Por su parte, el concepto de transustanciación trata de salvar el carácter de misterio de la presencia real

[32] N.20; ibid.
[33] *Das Herrenmahl* n.16 p.17.
[34] En este punto cita al Luterano I.
[35] N.22 p.20.
[36] N.49 p.32.
[37] Cita al Luterano I.

y no intenta explicar el modo como tiene lugar la presencia [38].

Los anexos (aprobados por la Comisión, aunque redactados por H. Meyer y V. Pfnür [39]), recomiendan que los luteranos no vean en la transustanciación católica un intento racionalista de explicarla, sino la afirmación de la presencia real [40], y que no insistan en el rechazo de dicha doctrina, aunque no la compartan.

Los católicos, por su parte, vean que una clara afirmación de la presencia real por parte de los luteranos no debería ser objeto de anatema.

En cuanto a la duración de la presencia real, el texto confiesa que las diferencias son patentes. Ambas confesiones mantienen, sin embargo, que la presencia real no se limita al instante de la recepción. La tradición católica ha extendido el culto más allá de los límites de la celebración. Los luteranos han visto en ello una separación inaceptable del banquete. Siguiendo al documento de Dombes, se recuerda a los católicos que la finalidad primera es la distribución a los enfermos y se recomienda a los luteranos que respeten los restos que sobran de la celebración mediante su consumición, sin excluir su distribución a los enfermos [41].

2) El sacrificio eucarístico

Luterano I

La posición del Luterano I sobre el sacrificio eucarístico es interesante. Comienza diciendo que el acuerdo es total en dos afirmaciones: en la Eucaristía, Cristo está presente como el sacrificado que murió por nuestros pecados. También hay acuerdo en que la Eucaristía es el sacrificio de alabanza y autoofrecimiento de la Iglesia. Ambas confesiones pueden afirmar: «Por él, con él y en él, nuestro sumo sacerdote e intercesor, ofrecemos al Padre, en el poder del Espíritu Santo, nuestra alabanza, acción de gracias e intercesión. Con cora-

38 N.51 p.33.
39 Ibid., 81-90.
40 Citan aquí el conocido artículo de Rahner.
41 N.55 p.32.

zones contritos nos ofrecemos a nosotros mismos como sacrificio vivo y santo, como sacrificio que se debe expresar en toda nuestra vida diaria» [42].

El problema comienza cuando se dice que la asamblea ofrece a Cristo. Los luteranos, a lo largo de la historia, se han inclinado por la negativa, temiendo que dicha afirmación dañara el carácter único del sacrificio de Cristo.

Hoy en día, tanto católicos como luteranos afirman el carácter irrepetible del sacrificio de la cruz; hoy en día, ambas confesiones pueden reconocer que «lo que Dios hizo en la encarnación, vida, muerte, resurrección y ascensión de Cristo, no lo hace de nuevo. Los acontecimientos son únicos; no pueden ser repetidos, ni extendidos, ni continuados. Con todo, en este memorial no sólo recordamos hechos pasados: Dios los hace presentes a través del Espíritu Santo, haciéndonos así partícipes de Cristo» [43].

Hoy, los católicos pueden dar una respuesta al miedo luterano de que el ofrecer a Cristo en la Eucaristía vaya en perjuicio del sacrificio de la cruz. «Los miembros del cuerpo de Cristo se unen, por medio de Cristo, con Dios y entre sí, de tal modo que se hacen partícipes de su culto, de su autoofrecimiento, de su sacrificio al Padre. A través de esta unión entre Cristo y los cristianos, la asamblea eucarística «ofrece a Cristo», consintiendo, por el poder del Espíritu Santo, en ofrecerse por él al Padre» [44].

Los católicos responden también al prejuicio protestante contra el carácter propiciatorio de la misa mediante la afirmación de la presencia en ella del único sacrificio propiciatorio de la cruz. Los luteranos pueden unirse a ellos en este punto. Estos rechazan, sin embargo, que se ofrezca por los vivos y los difuntos, aunque la apología de la *Confesión de Augsburgo* no lo prohíbe. Se precisa mayor investigación en este punto.

Windsor

En el documento de Windsor hay una afirmación clara: el sacrificio de Cristo es único, perfecto y suficiente. No puede

[42] I 1b; *The Eucharist: A Luth...* 188-189.
[43] I 2.a; ibid., 189.
[44] II 2.b; ibid., 189.

por ello haber repetición o añadido alguno: «la muerte redentora y la resurrección de Cristo tuvo lugar, una vez por todas, en la historia. La muerte de Cristo en la cruz, la culminación de toda su vida de obediencia, fue el sacrificio único, perfecto y suficiente para los pecados del mundo. No puede haber repetición o añadido a lo que Cristo realizó de una vez por todas. Todo intento de expresar el nexo entre el sacrificio de Cristo y la Eucaristía no puede oscurecer este hecho fundamental de la fe cristiana» [45].

Con todo, Cristo ha dado a la Iglesia la Eucaristía como un medio por el cual se proclama y hace efectiva la obra expiatoria de Cristo en la cruz.

La noción de memorial es la que ha abierto el modo de comprender la relación entre la Eucaristía y el sacrificio de Cristo. El memorial no es un mero recuerdo de un hecho pasado, sino la proclamación efectiva, por parte de la Iglesia, de los hechos poderosos de Dios. «Cristo instituyó la Eucaristía como memorial *(anámnesis)* de la totalidad de la acción reconciliadora de Dios en él. En la oración eucarística continúa haciendo un memorial perpetuo de la muerte de Cristo, y sus miembros, unidos con Dios entre sí, dan gracias por todos sus dones, ruegan por los beneficios de su pasión en nombre de toda la Iglesia y entran en el movimiento de su auto-ofrecimiento» [46].

El documento de la Comisión de 1979 insiste en la misma idea. El sacrificio realizado de una vez por todas se hace eficaz en la vida sacramental de la Iglesia. No hablemos, pues, de repetición desde el punto de vista histórico, sólo hay un sacrificio no reiterable, y añade:

«Por lo tanto, sólo hay un sacrificio histórico no reiterable, ofrecido de una vez por todas por Cristo y aceptado de una vez por todas por el Padre. En la celebración del memorial, Cristo, en el Espíritu Santo,vincula a su pueblo consigo de una manera sacramental, de modo que la Iglesia entra en el movimiento por el cual él se ofreció a sí mismo. En consecuencia, aunque la Iglesia sea activa en esta celebración, ello no complementa la eficacia del sacrificio de Cristo en la cruz,

[45] N.5; cf. *An agreed Statement...* 58.
[46] N.5; ibid., 59.

porque esta acción es en sí misma fruto de este sacrificio. Celebrando la Eucaristía, la Iglesia da gracias por el don del sacrificio de Cristo y se identifica a sí misma con la voluntad de Cristo, que se ofreció a sí mismo al Padre por toda la humanidad» [47].

Dombes

También Dombes emplea el concepto de memorial. Cristo, con todo lo que realizó por nosotros, está presente en este memorial, que es también prenda de su reino. El memorial implica una representación y una anticipación. No es el mero recuerdo de un hecho pasado; el memorial es la proclamación efectiva, por parte de la Iglesia, de la gran obra de Dios. Y añade:

«El memorial, como representación y anticipación, se vive en la acción de gracias y en la intercesión. Realizando el memorial de la pasión, resurrección y ascensión de Cristo, nuestro sumo sacerdote e intercesor, la Iglesia presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su Hijo y le pide que conceda a cada hombre el beneficio de la gran obra de redención que proclama» [48].

Así, unidos al Señor, que se ofrece al Padre, y en comunión con la Iglesia universal, nos renovamos en la alianza sellada por la sangre de Cristo y nos ofrecemos a nosotros mismos en sacrificio santo que debe expresarse en la vida cotidiana.

Luterano II

El Luterano II también recurre al concepto de memorial, por el que Cristo se hace presente entre nosotros con todo lo que realizó. Cristo, presente entre nosotros, quiere vincularnos a su movimiento vital, y así somos asumidos *(hineingenomen)* en su propio sacrificio [49]. Unidos al Señor, que se ofrece al Padre, somos renovados en la alianza sellada con la sangre de Cristo [50]. Es en vistas a esta unión con el Señor en su destino concreto como se realiza la Eucaristía. La Iglesia,

[47] Doc. Cath. (1979) 735.
[48] N.10; cf. *Vers une même...* 334-335.
[49] *Das Herrenmahl* n.18 p.18.
[50] Cita aquí a Dombes.

que anuncia la muerte del Señor, está llamada a unirse a esta muerte. La Iglesia sabe dejarse coger por este sacrificio [51].

La noción de memorial ha abierto la posibilidad de una mejor inteligencia de la relación entre la Eucaristía y la cruz. No se trata del poder de la memoria o de la imaginación, sino de que el Señor convoca a su pueblo en su presencia y lo pone en relación con su acción salvífica. En esta acción creadora de Dios, el acontecimiento pasado de la salvación se hace oferta de salvación para el presente y promesa de salvación para el futuro.

De este modo, «todos los que celebran la Eucaristía para hacer memoria de Cristo son asumidos en su vida, su pasión, su muerte y su resurrección. Recibiendo los frutos del sacrificio que Cristo hizo de su vida, reciben, al mismo tiempo, los frutos de la acción reconciliadora de Dios» [52].

Las dos tradiciones están también de acuerdo en que la Eucaristía es un sacrificio de alabanza.

Haciéndose eco del Luterano I, el acuerdo afirma que ambas tradiciones coinciden en que en la Eucaristía está presente Cristo como el crucificado, como la víctima ofrecida en sacrificio de una vez por todas. «Este sacrificio, dice, no puede ser continuado, ni renovado, ni reemplazado, ni completado; pero siempre de nuevo puede y debe ser eficaz, de forma siempre nueva, en el seno de la comunidad» [53].

Es sobre el modo de eficacia sobre el que nacen las diferencias. Según los católicos, el sacrificio eucarístico tiene un valor propiciatorio, y afirman también que en la Eucaristía ofrecemos a Cristo. Del lado luterano se piensa que el aspecto propiciatorio de la Eucaristía es contrario al carácter único y suficiente del sacrificio de la cruz. No hay inconveniente en cambio en la aceptación de la Eucaristía como sacrificio de acción de gracias.

De todos modos, se puede constatar un mayor acercamiento entre ambas confesiones en la medida en que los católicos defienden que el sacrificio de la misa consiste en hacer presente el sacrificio de la cruz y no reitera ni añade nada al de Cristo, y en la medida en que defienden también que el *opus operatum* tiene como fin señalar la prioridad de la acción

[51] N.34 p.25. [52] N.36 p.26. [53] N.56 p.35.

de Dios, la cual no excluye la participación en la fe de la comunidad [54].

III. VALORACION DE LOS ACUERDOS

1) Presencia real

Como hemos podido comprobar, en los acuerdos presentados hay un énfasis en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Los acuerdos ecuménicos han servido, sin duda alguna, para disipar la falsa creencia, propia de algunos católicos, que piensan que los protestantes no confiesan la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En los acuerdos hay un especial interés por resaltar la fe en la presencia real y disipar toda ambigüedad en este sentido. Hay una total unanimidad en rechazar una concepción de signo o de acción simbólica vacía de todo contenido. Así como se rechaza una concepción de memorial como un simple recuerdo del pasado, se impugna también una concepción de la acción y de los signos simbólicos que los redujera a algo puramente figurado. Así, pues, si los acuerdos ratifican la creencia en la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, ¿no podemos darnos por satisfechos y calificar lo conseguido como un éxito sustancial? La respuesta, sin embargo, no es tan sencilla.

No cabe duda de que la constatación de esta unanimidad en afirmar la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía le va predisponiendo a uno de modo favorable hacia el resultado obtenido por los documentos aquí estudiados. Pero es preciso observar también que si los acuerdos son unánimes en afirmar la realidad de la presencia eucarística, no lo son menos en prescindir de determinar su peculiaridad. Y ésta es justamente la verdadera dificultad. A este respecto es preciso recordar que el Luterano I afirma que se ha logrado un acuerdo sobre el hecho *(that)* de la presencia real, habiéndose discutido solamente sobre el modo *(how)* como tiene lugar dicha presencia. Los participantes luteranos en este acuerdo ven con buenos ojos que la teología católica (es significativo

[54] N.61 p.38-39.

cómo ha incidido en este punto la interpretación rahneriana de Trento) entienda la transustanciación como una expresión del *hecho* de la presencia eucarística y del cambio que tiene lugar y no como un intento de explicar el *modo como* tiene lugar dicha presencia. Lo mismo viene a decir el acuerdo de Windsor cuando relega a una nota marginal lo concerniente al concepto católico de transustanciación.

¿Qué pensar de esto? ¿Basta mantener el hecho de la presencia y el hecho de un cambio, sin implicar el modo como tiene lugar dicho cambio? ¿Es indiferente cualquier tipo de cambio?

Como ya hemos visto, la fe católica enseña que se requiere una conversión tal de los elementos eucarísticos, que de éstos no permanezca realidad alguna, sino solamente las apariencias o especies, de modo que se pueda decir con toda propiedad que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. No se requiere el término de *transustanciación,* pero sí el concepto: es preciso decir que el pan y el vino dejan de ser tales, pierden su realidad profunda, para ser signo de una nueva realidad, la del cuerpo y la sangre de Cristo.

Ahora bien, ¿afirma alguno de los acuerdos señalados que deje de existir la realidad del pan y del vino? Y una conversión de este tipo, ¿no es la condición necesaria para salvar la peculiaridad de la presencia de Cristo en la Eucaristía? He aquí el punto crucial; pues, si no se determina con claridad la peculiaridad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, se da pie a una inevitable ambigüedad que permite a cada cual leer en los documentos citados cosas diferentes. Pueden ser interpretados en clave de transignificación y en clave incluso de consustanciación, pues nunca se dice que el pan y el vino pierdan su radical entidad, para no ser sino signo de una realidad nueva.

Indudablemente, se puede entresacar de los acuerdos ecuménicos la afirmación de «un cierto cambio» de los elementos de pan y vino; pero se trata siempre de un cambio impreciso, pues no se especifica nunca que el pan y el vino pierdan su radical identidad y dejen de ser tales.

Por otra parte, podemos preguntarnos si el hecho de que sobre la reserva eucarística no se haya conseguido en ninguno

de los acuerdos una conclusión satisfactoria es un hecho casual o consecuencia lógica de la ambigüedad que encierran los acuerdos no en torno a la realidad de la presencia de Cristo en la Eucaristía, pero sí respecto de su peculiaridad.

2) El sacrificio eucarístico

El tema sacrificial, lo decíamos al hablar de la teología de la Reforma, pone en acto los principios fundamentales que separan la fe católica de la protestante. Estos principios eran el relativo a la cooperación del hombre con la gracia, de modo que pueda aceptarse que el hombre no sólo recibe la Eucaristía como don del Padre, sino que la ofrece a él activamente; y el relativo al sacrificio redentor de Cristo, que no perdura en el tiempo sacramental de la Iglesia, según la Reforma, o que perdura, según la fe católica.

No cabe duda de que en los acuerdos aparecen elementos positivos. El Luterano I habla de que ofrecemos al Padre un sacrificio de alabanza, de acción de gracias y de intercesión y de que con corazón contrito nos ofrecemos a nosotros mismos como sacrificio vivo y santo. Se reconoce una cierta actividad sacrificial por parte de la Iglesia. La Comisión anglicano-católica en 1979 afirma que la Iglesia en la Eucaristía entra, en cierto modo, en el movimiento por el que Cristo se ofreció a sí mismo. Dombes, por su parte, afirma que nos ofrecemos también a nosotros mismos en sacrificio santo que debe expresarse en la vida cotidiana.

Hay también otro punto que debe señalarse como un logro y es la conciencia, compartida siempre por todos, del valor único y definitivo del sacrificio de Cristo en la cruz. Esto es patrimonio de todas las confesiones. Los católicos presentan el carácter sacrificial de la misa por su relación con la cruz y no por recursos a nociones generales de sacrificio, como se hizo en épocas pasadas.

Ahora bien, es precisamente este punto lo que presenta el quicio de la cuestión. De tal modo se sostiene la unicidad del sacrificio de Cristo en la cruz, que se afirma que fue un acto del pasado *no reiterable ni susceptible de actualización* en el tiempo de la Iglesia, lo cual, y esto es lo extraño, aparece afirmado también por los representantes católicos. El Luterano I

sostiene que el sacrificio de Cristo no puede ser ni repetido, ni extendido, ni continuado. El documento de Windsor incide en la misma idea, y el Luterano II defiende también que el sacrificio de Cristo no puede ser ni continuado, ni renovado, ni reemplazado, ni completado.

Es evidente que con algunas de estas afirmaciones puede y debe estar de acuerdo el católico: el sacrificio de Cristo no puede ser ni repetido, ni reemplazado, ni completado; de otro modo no habría sido único y definitivo. Ahora bien, pertenece a la fe católica afirmar que la obra redentora de Cristo, su sacrificio en la cruz, se perpetúa, en frase del Vaticano II, en el tiempo sacramental de la Iglesia. He aquí un punto fundamental al que los católicos no pueden renunciar, so pena de comprometer su propia fe. No basta mantener una aplicación de los frutos de la cruz, como parecen sostener los acuerdos; es preciso decir que en la Eucaristía se hace presente de forma sacramental el mismo sacrificio de la cruz.

Gherardini, comentando este punto a propósito del acuerdo de Windsor y del de Lima, dice que el haber reconocido en la Eucaristía «el sacramento del sacrificio único de Cristo enfatiza, sí, la unicidad del sacrificio mismo, pero compromete la relación antes aludida. Precisamente, si es único, y, por ello, no reiterable, permanecería, una vez interrumpido el circuito de la relación misma, prisionero del pasado y privado de una actualidad sacramental suya. En vano el texto apelaría a la idea bíblica de la anámnesis-memorial; aquello de que se habla no iría más allá de una vaga alusión al sacrificio de entonces, sin llegar a ser el sacrificio de ahora» [55]. El énfasis sobre la unicidad minimiza el carácter sacrificial de la Eucaristía. La anámnesis en este caso sería una palabra vacía o, dicho con otras palabras, se limitaría a hacernos partícipes de los frutos del sacrificio de la cruz [56].

[55] B. GHERARDINI, o.c., 648.

[56] El mismo problema presenta el documento de Lima. Afirma que Cristo está presente en la Eucaristía con todo lo que él realizó *(Bautismo. Eucaristía. Ministerio...* n.6 p.29). Se hace eco de la noción de memorial casi con las mismas palabras de Dombes y afirma que «la Eucaristía es el sacramento del sacrificio mismo de Cristo, siempe vivo para interceder nuestro favor» (n.8 p.29). Termina con una frase que recuerda la posición del Luterano I y II: «Lo que Dios quiso realizar en la encarnación, en vida, muerte y resurrección y ascensión de Cristo, él no lo repite. Estos acontecimientos son

En consecuencia, el carácter propiciatorio de la misa queda en entredicho, lo cual sólo puede ser solucionado en la medida en que se admita que el sacrificio eucarístico es el sacrificio de la cruz, que lo hace presente de modo sacramental.

Por supuesto que aceptar la continuidad del sacrificio de Cristo en la Eucaristía en el tiempo de la Iglesia implicaría también la confesión de la participación de los ministros en el sacerdocio único de Cristo, pues en este campo una verdad implica a la otra de forma indisoluble y, por lo tanto, es todo el conjunto de la fe el que entra en juego.

Pero el camino queda abierto. Con un concepto pleno de memorial como el que que usa el documento de Dombes, podríamos decir, al igual que él, que la Iglesia, realizando el memorial de la pasión y resurrección de Cristo, presenta al Padre el sacrificio único y perfecto de su Hijo. El documento de Dombes ha marcado el camino en este punto.

En el fondo está en juego toda la concepción sacramental de la Iglesia como continuación de la obra redentora de Cristo. El acuerdo se logrará en la medida en que se afirme que en la Eucaristía se hace presente, bajo el velo sacramental, el sacrificio de la cruz y que la víctima de este sacrificio, el cuerpo y la sangre de Cristo, está también presente de forma sacramental bajo las especies de pan y vino, en cuanto que éstos han perdido su ser, para no ser sino signo y mediación de una nueva realidad que se hace presente entre nosotros.

únicos, y no pueden ser repetidos ni prolongados. Sin embargo, en el memorial de la Eucaristía, la Iglesia ofrece su intercesión en comunión con Cristo, sumo sacerdote» (n.8 p.29-30).

En cuanto a la presencia del cuerpo y de la sangre de Cristo, dice el documento que la Eucaristía es el sacramento de los mismos, el sacramento de la presencia real (n.13 p.31); presencia que no depende de la fe del individuo, pero que la fe discierne necesariamente.

Es la fuerza del Espíritu, dice, la que hace que el «pan y el vino se conviertan en signos sacramentales del cuerpo y de la sangre de Cristo» (n.15 p.32-33).

IV. LA EUCARISTIA EN LA IGLESIA ORTODOXA [57]

La base fundamental de la Iglesia ortodoxa sobre la Eucaristía fue, hasta la época moderna, San Juan Damasceno [58]. Con ella ha mantenido siempre un metabolismo claro, afirmando que el pan y el vino se cambian *(metapoiuntai)* en el cuerpo y la sangre de Cristo. En la Eucaristía, por la comunión, se realiza la unión del cuerpo y de la sangre de Cristo con nuestro cuerpo, de modo que nos hacemos cuerpo del Señor. Ello tiene lugar en virtud de la epíclesis del Espíritu, que cubre con su sombra la acción sagrada.

Durante siglos, la fe ortodoxa permaneció en el estadio de fe sencilla. Se contentaban con afirmar tanto la presencia real del cuerpo y de la sangre de Cristo como la conversión de los elementos eucarísticos. Una vez que la distinción entre sustancia y accidentes se difundiera en Occidente, se abrió también la vía a una terminología análoga [59].

El término de *metousiósis* (equivalente a transustanciación) se lee por vez primera en el texto griego de la profesión de fe de Miguel Paleólogo en el concilio II de Lyón (año 1274), y a partir del siglo XVI fue usado por los teólogos ortodoxos. Este mismo término aparece en documentos magisteriales, a saber, en las confesiones de Pedro Moguila, Dositeo de Jerusalén, Crisancio y también en el catecismo de Filareto [60]. En tiempos más recientes, algunos han usado el término de *metabolé*.

Hay una coincidencia fundamental entre la fe católica y la ortodoxa. Recientemente, en 1982, la Comisión mixta fundada en 1979 a consecuencia del encuentro de Juan Pablo II y el Patriarca de Constantinopla Dimitrios ha firmado un documento que lleva por título *El misterio de la Iglesia y de la Eucaristía a la luz del misterio de la Santa Trinidad* [61].

[57] T. SPAČIL, *Doctrina Theologiae Orientis separati de SS. Eucharistia* (Romae 1928); M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis* (Roma ³1950); A. SANTOS, *Iglesias de Oriente* (Santander 1959); S. MORILLO, *Las Iglesias cristianas de Oriente* (Madrid ²1959).

[58] Cf. B. NEUNHEUSER, o.c., 13.

[59] Cf. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* III (Paris 1930) 321ss.

[60] Cf. M. JUGIE, *Le mot transsubstantiation chez les grecs avant et après 1629:* Echos d'Orient 10 (1907) 2-12,65-77.

[61] Doc. Cath. (1982) 941-945.

Se afirma en él que, a partir de Pentecostés, la Eucaristía y la Iglesia se convierten en el lugar del influjo del Espíritu Santo, reconociendo que por la Eucaristía el misterio pascual se dilata en la Iglesia. En un sentido, la Iglesia celebra la Eucaristía; pero, en otro, la Eucaristía forma la Iglesia, en cuanto que por ella el Espíritu de Cristo resucitado modela la Iglesia como cuerpo suyo.

Es a este Espíritu al que se debe la transformación de los dones sagrados en el cuerpo y en la sangre de Cristo *(metabolé)*, y es el Espíritu también el que, actualizando lo que hizo de una vez por todas (el acontecimiento del misterio), lo realiza en todos nosotros [62]. La celebración eucarística es la anámnesis: de modo verdadero y sacramental el *ephapax* es y adviene hoy. La celebración de la Eucaristía es el *kairos* por excelencia del misterio [63].

V. EL PROBLEMA DE LA INTERCOMUNION [64]

Problema propio de nuestro tiempo es el de la intercomunión. Hemos visto que la Iglesia que Cristo fundó y que encuentra en la Eucaristía la fuente de su unidad perfecta, se realiza de forma plena en las Iglesias locales que guardan la plenitud de los medios de salvación y su vinculación a la Iglesia de Roma. Las Iglesias y comunidades separadas no gozan

[62] Ibid., 942.
[63] Ibid.
[64] B. GHERARDINI, *Il problema teologico dell'intercomunione:* Div. (1970) 45-57; ID., *Dalla comunione all'intercomunione*, en *La Chiesa oggi e sempre* (Milano 1974) 259-283; P. LEBEAU, *Vatican II et l'espérance d'une Eucharistie oecuménique:* Nouv. Rev. Théol. (1969) 23-46; J. HAMER, *El problema de la intercomunión:* Diál. Ecum. (1968) 189-204; A. MARRANZINI, *La Chiesa cattolica e l'intercomunione:* Civ. Cat. 120 (1969) 430-442; J. SANCHEZ VAQUERO, *Hacia una legislación ecuménica:* Diál. Ecum. 4 (1969) 51-78; L. RENWART, *L'intercommunion:* Nouv. Rev. Théol. (1970) 26-55; B. ROBINSKOY-J. J. HEITZ-P. LEBEAU, *Intercommunion. Des chrétiens s'interrogent* (Paris 1969); J. HOEFFNER, *La Eucaristía, signo de unidad de los cristianos:* Unidad Cristiana 21 (1971) 332-338; G. A. GALITIS, *Le problème de l'intercommunion sacramentelle avec les non-ortodoxes d'une point de vue ortodoxe:* Istina 14 (1969) 199-209; H. BACHT, *Zum Problem der Intercommunion:* Cath. 24 (1970) 270-291; M. NICOLAU, *Comunicación «in sacris» e intercomunión entre confesiones cristianas:* Unidad Cristiana 21 (1971) 241-264; ID., *Nueva pascua de la Nueva Alianza* 338-360.

de aquella unidad que Cristo confirió a su Iglesia, porque no disfrutan de la plenitud de los medios de salvación con los que Cristo la enriqueció.

El problema que se plantea hoy en día con el creciente espíritu ecuménico que caracteriza a nuestro tiempo es si un católico puede participar en los oficios de las Iglesias separadas y viceversa.

Se entiende por intercomunión la admisión de los cristianos de una confesión en la comunión eucarística de otra. El término de *intercomunión*, desde un significado genérico de relación entre Iglesia e Iglesia, ha venido a significar la admisión en la comunión eucarística de cristianos de otra confesión. En este sentido, la intercomunión es un caso particular de la *communicatio in sacris*, la cual es, según el *Directorio de ecumenismo*, la participación en cualquier culto litúrgico o en los sacramentos de una Iglesia o comunidad eclesial [65].

Dejamos ahora el tema de las diferentes oraciones conjuntas que distintas Iglesias pueden realizar para conseguir la unidad, lo cual, según el concilio, es lícito y deseable [66], para entrar en el problema específico de la intercomunión.

1) **Principios**

Según el Decreto de ecumenismo [67], no es lícito considerar la comunicación en las funciones sagradas como un medio que pueda usarse indiscriminadamente para establecer la unidad entre los cristianos. Esta comunicación, dice el concilio, depende de dos principios: de la significación de la unidad de la Iglesia y de la participación de los medios de gracia. El significado de unidad, dice el concilio, prohíbe, de ordinario, la comunicación. La consecución de la gracia algunas veces la recomienda.

Ciertamente, el culto oficial y público con frecuencia implica una confesión de la fe específica de una Iglesia. El culto externo y oficial es, además, signo de la unidad interna de la fe, y tal unidad quedaría empañada si bajo un mismo culto

[65] *Directorio de ecumenismo*, mayo de 1967, n.29: AAS 59 (1967) 584.
[66] *Unitatis redintegratio* 8.
[67] *Unitatis redintegratio* 8.

hubiera confesiones diferentes. Como dice Gherardini [68], si se piensa que la celebración eucarística es expresión concreta y visible de la unidad católica, en virtud de la comunión con el obispo que la autoriza y legitima y mediante el obispo con el Papa, la unidad católica quedaría comprometida si la celebración eucarística incluyese comunidades separadas de Roma.

Es también evidente el peligro de indiferentismo que puede provenir de la intercomunión indiscriminada. Asimismo, participar activa y externamente en un culto que se tiene por falso tampoco tendría justificación. Otra cosa es la asistencia meramente pasiva o de cortesía que se puede tener en funciones patrióticas o similares. Estos casos de presencia por un motivo razonable, sin una participación activa, no implican profesión de la fe ajena ni dan lugar al indiferentismo [69].

Sin embargo, la consecución de la gracia en ciertas circunstancias recomendará la intercomunión. Como veremos a continuación, un católico puede asistir, en caso de necesidad, a una Eucaristía ortodoxa. En este caso, el principio del bien espiritual de los fieles lo recomienda, siempre que se trate de la participación en un sacramento válido.

Según el concilio [70], se pueden resumir así los principios de la intercomunión:

— No es lícito el uso indiscriminado de la intercomunión para establecer la unidad.

— La significación de la unidad prohíbe, en la mayoría de los casos, la intercomunión.

— La necesidad de procurar la gracia la recomienda a veces.

— La Santa Sede, las Conferencias episcopales y la autoridad local regularán la intercomunión según las circunstancias.

[68] O.c., 661.
[69] M. NICOLAU, *Nueva pascua...* 342.
[70] *Unitatis redintegratio* 8.

2) Normas concretas

a) *Con los ortodoxos separados*

El Decreto de ecumenismo establece una diferencia entre los ortodoxos separados y los hermanos separados de Occidente. En el n.15 se afirma que en las Iglesias de Oriente hay un sacerdocio válido y que conservan y reconocen los mismos sacramentos que los católicos. El Decreto sobre las Iglesias orientales detalla la práctica de la intercomunión con los ortodoxos en los n.26-29:

«Está prohibida por la ley divina la comunicación en las funciones sagradas que ofenda la unidad de la Iglesia o incluya una adhesión formal al error o un peligro de errar en la fe, o sea ocasión de escándalo o indiferentismo. Mas la práctica pastoral nos enseña, en lo que respecta a los orientales, que se pueden y se deben considerar circunstancias de algunas personas en las que la unidad de la Iglesia no sufre detrimento ni hay riesgo de peligro, antes la necesidad de salvarse y el bien espiritual de las almas urgen a esta comunicación en las funciones sagradas. Así, pues, la Iglesia católica, atendidas estas diversas circunstancias de tiempos, lugares y personas, usó con frecuencia una manera de obrar más suave...» [71]

«Teniendo en cuenta los principios ya citados, pueden administrarse los sacramentos de la penitencia, la Eucaristía y unción de los enfermos a los orientales que de buena fe viven separados de la Iglesia católica, con tal de que los pidan espontáneamente y estén bien preparados; más aún, pueden también los católicos pedir los sacramentos a ministros acatólicos en las Iglesias que tienen sacramentos válidos, siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y no sea posible, física o moralmente, encontrar a un sacerdote católico» [72].

Se pide a los jerarcas de cada lugar una vigilancia y prudencia sobre la intercomunión, permitida en principio.

b) *Con los hermanos separados de Occidente*

Es claro que las normas que rigen con los protestantes no pueden ser las mismas que valen con los ortodoxos. No hay

[71] *Orientalium Ecclesiarum* 26. [72] Ibid., 27.

unidad de fe en los sacramentos; por lo tanto, está prohibida la intercomunión, sobre todo, en la Eucaristía, penitencia y unción. No obstante, la Iglesia católica puede permitir a algunos hermanos separados, por razones suficientes, el acceso a estos sacramentos. Lo especifica así el *Directorio de ecumenismo:*

«Este acceso a los sacramentos puede permitirse en peligro de muerte, en caso de necesidad urgente (persecución, cárcel), supuesto que el hermano separado no pueda acercarse a un ministro de su comunión y espontáneamente pida los sacramentos a un sacerdote católico, con tal que manifieste, en lo tocante a estos sacramentos, una fe conforme a la fe de la Iglesia y esté debidamente dispuesto.

En los demás casos de parecida necesidad decidirá el ordinario de lugar o la Conferencia episcopal.

Respecto a la conducta recíproca de los católicos, se añade que «a un católico, sin embargo, en circunstancias semejantes no le es lícito pedir estos sacramentos si no es a un ministro que haya recibido válidamente el sacramento del orden» [73].

La motivación de esta diferente conducta está, como se puede ver, en la diferencia de fe entre la confesión católica y la protestante respecto a estos sacramentos. Por otra parte, los hermanos separados de Occidente no poseen un sacerdocio válido, condición indispensable para la validez de sacramentos como la Eucaristía.

En conclusión, se puede ver que, aun en los casos de validez del sacerdocio, la Iglesia determina para casos de necesidad la posibilidad de la intercomunión, porque, sin haberse logrado la unidad total de la fe, la intercomunión indiscriminada puede ser signo de escándalo y motivo de indiferentismo. Particularmente, la Eucaristía es signo de la unidad de la Iglesia, y sería un contrasentido celebrar la Eucaristía cuando no se ha logrado la unidad de la fe. Si se participa en la Eucaristía sin participar en la unidad eclesial, se distorsiona el significado mismo de aquélla. Por todo esto no procede celebrar la Eucaristía conjuntamente entre las Iglesias separadas si antes no se resuelven los problemas relativos a la fe común eucarística y a la realidad del ministerio.

[73] *Directorio de ecumenismo* n.55: AAS 59 (1967) 591-592.

Esta doctrina ha sido reafirmada por la *Declaración* del Secretariado sobre la unión de los cristianos del 7-1-1970. Las normas prácticas que hemos visto en el concilio y en el *Directorio de ecumenismo* han sido hechas suyas por el *Nuevo Código* en el canon 844.

Terminamos con estas palabras de Pablo VI, con las que respondía a las peticiones de aquellos que en este campo desearían la supresión de toda norma en aras de la consecución de la apetecida unidad:

«¿No podría Pedro, dicen algunos, renunciar a tantas exigencias suyas, y no podrían católicos y disidentes celebrar conjuntamente el acto más excelso y definitivo de la religión cristiana, la Eucaristía, y proclamar finalmente que se ha alcanzado la suspirada unidad? Sin embargo, no es así. No es por este camino de hechos, por la intercomunión, como ahora se dice, como se puede conseguir la unidad. ¿Cómo sería unidad sin una misma fe y sin un idéntico y válido sacerdocio?» [74]

[74] *Osserv. Rom.* 22-1-1970 p.1.

INDICE DE

NOMBRES